ÉTUDES TRADITIONNELLES

76e ANNÉE OCTOBRE—NOVEMBRE - DÉCEMBRE 1975 No 450

CHÂYÂ (*)

Le mot *châyâ* (cf. grec *skia*) a pour premier sens « ombre » ; il signifie également « reflet », « similitude », et le *Rig-Vêda* l'emploie dans ces deux sens. Ce qui en soi est une similitude manifestée ou une image divine (latin *imago dei*) est aussi une ombre dans le sens d'un refuge (*sharma*) ou d'une fraîcheur (*hima*) contre une chaleur oppressante. Il est dit d'Agni qu'il est associé au monde, ou présent dans le monde, « comme une ombre » (*châyaiva vishvam bhuvanam sisakshi*, I, 73, 8) ; et l'on précise ailleurs (VI, 16, 38) en quoi cette expression est élogieuse : « Nous venons à toi, ô Agni, dans ta similitude dorée (*hiranyasamdrishah*) en vue d'un refuge (*sharma*), pour nous abriter (*châyâm iva*) d'une chaleur torride (*ghrinêh*) » (1). Ce passage est à rapprocher de II, 33, 6, où la faveur de Rudra est comparée à une ombre protégeant d'une chaleur torride (*ghrinîva châyâm... rudrasya sumnam*), et de I, 116, 8, où les Ashvins sont ainsi loués : « Vous écartez le *feu* ardent avec la fraîcheur » (*himêna* agnim *ghransam avârayêtham*). Ici toutefois, il faut bien noter qu'*agni* n'est pas l'Agni manifesté (comme dans I, 73, 8 et VI, 16, 38), mais tout simplement le « feu », ou plus exactement Agni *ab intra* en tant qu'Agni Budhnya, Shushna, l'Agni « mangeur de chair » qui « blesse l'homme » (*kravyât... purusha-*

(*) [Nous publions ici, avec l'aimable autorisation de l'Américan Oriental Society, un article paru en 1935 dans le *JAOS*. Compte rendu du R. Guénon dans les *Etudes sur l'Hindouisme*, p. 225].

(1) On peut relever des expressions similaires dans la Bible : « Une ombre contre la chaleur » (*Isaïe*, XXV, 4), « L'ombre d'un grand rocher dans une terre désolée » (*ibid.*, XXXII, 2), « A son ombre nous vivrons » (*Lamentations*, IV, 20).

rêshanah, Atharva-Vêda, III, 21, 8-9), contre lequel nous avons cette prière : « Puissé-je ne pas être blessé » (*mo aham risham, RV.* X, 18, 13 ; cf. *mâ rishâmâ,* I, 94, 7 et *mâ mâ hinsîh, Vâjasanêyi Samhitâ,* XII, 102 et *Taittirîya Samhitâ,* III, 5, 6). Cette chaleur pénible, contre laquelle l'ombre ou la fraîcheur est un appréciable abri, n'est pas celle du Soleil, le Feu manifesté, mais celle de l'opération intérieure (*guhya vrata,* I, 163, 3), là où, au commencement, les principes « ardents » (**) (*icchant, prajâ-kâmya,* etc.) désirent poser le pied sur le chemin de la vie (*amritasya gâtu,* etc.) et étendre leur fil (***) (*tantum tan,* etc.). La chaleur pénible est celle de la matrice à l'intérieur de laquelle ces principes sont « cuits » ou « mûris », comme le montrent ces passages du *Rig-Vêda* : « Usant d'un intellect arrivé à maturité (*pâkêna manasâ carantam,* VII, 104, 8) (2), « Ceux qui ont été des récipients incandescents sont à même de sortir » (*taptâ gharmâ asnuvatê visargam,* VII, 103, 9). C'est en fait au moyen de cette ombre ou de cette similitude que l'ensemble du monde de

(**) [Nous traduisons « desirous principles » par « principes ardents » en accord d'une part avec le contexte de l'article, puisque le feu est ici l'ardeur du désir (*icchâ, kâma*), et d'autre part avec l'expression *Fornax ardens caritatis* (« Fournaise ardente de charité ») appliquée au Cœur de Jésus, cf. L. Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ,* p. 393].

(***) [« Etendre leur fil » (« to extend their line ») est la traduction littérale de l'expression sanskrite ; il s'agit de l'actualisation des possibilités contenues virtuellement dans le principe, et ce symbolisme « linéaire » n'est pas sans rappeler le fil des Parques].

(2) C'est par cette « cuisson » préalable que les principes ardents — parmi lesquels il faut compter Agni et les autres Adityas — sont perfectionnés (*sukrita*) et qualifiés (*arhant*) en vue de leur « sortie » (dans la manifestation). Cf. X, 63, 4, par exemple, où c'est « par aptitude » (*arhanâ*) qu'« ils » (non spécifiés, mais évidemment *sarpya,* comme dans le *Pañcavimsha Brâhmana,* XXV, 15, 4) obtiennent la divinité et l'« aeviternité » (*amritatvam*), tandis que les « imparfaits » (*dushkrita*) « ne s'avancent pas sur les chemins de l'Ordre » (*ritasya panthâm na taranti dushkritah,* IX, 73, 6). On peut noter que la cuisson ou la maturité (*pakva* opposé à *âma*), et l'aptitude (*arhana*), qui représentent dans le Rig-Vêda les qualifications nécessaires à la progression, deviennent dans le Bouddhisme, dans un sens moral, les qualifications permettant de *progresser.*

lumière est suscité pour être le champ des épreuves. Les Anges, les Premiers Sacrifiants, « aménagèrent pour nous la large terre, le vaste espace, une grande et noble humanité, une puissance infaillible, cela au moyen du reflet sur les Eaux » (*châyayâ... sidhra-yâpsu,* V, 44, 6) (3). On pourrait voir dans le mot *châyâ,* tel qu'il est employé dans ces textes, une simple « image poétique » ; mais si l'on se réfère à V, 44, 6, il devient évident que *châyâ* n'est pas simplement un lieu agréable au sens figuré, mais la forme même de la déité reflétée sur les Eaux, et la lumière manifestée dans les mondes : « Ayant produit ces Eaux (*tâ âpah srishtvâ*), il (*brahman,* précédemment *mahad yaksham*) regarda et vit en elles son propre reflet (*châyâm*) » (*Gopatha Brâhmana,* I, 3) (4). Nous avons vu jusqu'ici la *châyâ* divine comme forme de la déité *ab extra,* en acte, en tant

---

(3) Sur la similitude manifestée comme origine commune à toutes choses, cf. *Epître aux Colossiens,* I, 15-17 : « Il (le Christ) est l'image du Dieu invisible... car c'est en lui que toutes choses ont été créées dans les Cieux et sur la Terre... tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses, et toutes choses subsistent en lui » (*imago dei invisibilis... in ipso condita sunt universa in caelis et in terra... omnia per ipsum et in ipso creata sunt : et ipse est ante omnes, et omnia in ipso constant*). Les derniers mots (*omnia in ipso constant*) correspondent exactement à *ékam arpitâm yasmin vishvâni bhuvanâni tasthuh* (X, 82, 6) et à *tasmiñ chrayantê ya u ké ca dévâ* (*Atharva Véda,* X, 7, 32) ; tout comme *imago dei insivibilis* correspond exactement à *châyâ.*

(4) Dans le *Rig-Véda* (VII, 88, 6 et X, 88, 13), *Yaksha* se réfère sans aucun doute à Varuna, de même dans l'*Atharva Véda* (VIII, 9, 26 et X, 7, 21). Dans les *Brâhmanas* et les *Upanishads,* le *Yaksha* est Brahma, mais l'identification de Varuna à Brahma ne fait aucune difficulté. Le Buddha est également appelé Yaksha (*Majjhima Nikâya,* I, 383), et compte tenu de ceci, il est intéressant de remarquer la survivance de l'ancienne terminologie dans le *Divyâvadâna* (p. 547 du texte), où le Buddha « produit et imprime son ombre sur la toile » (*tatra châyâ utsrishtâ uktásh ca*) pour qu'elle soit colorée (*rangaih pûr*) par les peintres (*citrakara*) du Rudrâvana ; ce qui, du point de vue védique, ne peut se rapporter qu'au commencement de la création. Ainsi l'historicité du prétendu portrait du Buddha, suspecte selon d'autres critères, doit être en fin de compte abandonnée. Sur la conception d'un art *créateur,* au sens strict du terme, cf. St Augustin, *De Trinitate,* VI, 10, où le Fils, Verbe parfait, est « pour ainsi dire l'art de Dieu ».

que cause médiate du devenir de l'univers. *Châyâ* est sa forme manifestée dans laquelle et par laquelle toutes les choses qui étaient en puissance, dans la ténèbre et la chaleur où elles ont mûri, peuvent réaliser leur existence et accomplir leurs fins dans la fraîche lumière du jour, c'est-à-dire dans leur « abri » ou leur « refuge » (*sharma*). C'est précisément cet « abri » qui manque au commencement, « lorsqu'il n'y avait ni mort (*mrityu*) ni vie (*amrita*), ni aucune manifestation (*prakêta*) de nuit ou de jour » (X, 129, 1-2) (5). Avant la manifestation de la lumière, quand tout était recouvert de ténèbres, il n'y avait ni révélation (*prakêta*), ni similitude (*châyâ*), ni refuge (*sharma*), ni fraîcheur (*hima*), seulement la chaleur torride (*ghrinî, gharma, ushna, âtapa*) de la ténèbre intérieure. Avec l'expression *châyâtapan*, la *Katha Upanishad* (III, 1) affirme l'unité de ces principes opposés dans le Brahman sans dualité ; ce qui correspond à ce passage du *Rig-Vêda* (X, 5, 7) où « Agni, dans le plus haut ciel » — là où il est un avec Varuna *ab intra* — « est *satasat* », l'identité de l'être et du non-être.

Il ne faut pas se méprendre sur la nature de la « similitude » (*châyâ*). A priori, les principes « ardents » sont dans les liens de la Mort, errant dans l'In-fini, à la dérive sur une Mer sans rivages. Ce qu'ils désirent, c'est être libérés « du lien de la Mort, non de celui de la vie » (*bandhanân mrityor mukshîya nâmritât*, VII, 59, 2), de l'In-fini, et non du Fini (*ditim ca râsvâditim urushya*, IV, 2, 11), ils désirent être emportés dans les navires de vie des Ashvins (I, 116, 5 ; I, 181, 4 ; V, 73, 4, etc.), au-delà du Fleuve dans une terre promise (II, 15, 5 ; III, 33 ; VII, 60, 7, etc.) La terre promise est une vaste terre (*bhûmi*, etc.) et un support (*pratishthâ*) quelque part dans les mondes, là où le Sacrifiant peut jouir des jours sans nombre (*dîrgham âyus*) ou de l'« aeviternité » (*amritatva*), et de riches possessions (*rai*). Mais la liberté obtenue par le *mumukshu* n'est pas la déli-

(5) Sur *sharma* comme abri recherché, voir I, 140, 12 ; IV, 25, 4-5 ; V, 2, 12. *Prakêta* se réfère à Agni (I, 94, 5 ; I, 113, 1 ; VII, 2, 11), Vasishtha (VII, 33, 12) ou Indra (III, 30, 1 ; X, 104, 6).

vrance ultime. En passant de la mort à la vie, il n'est pas entièrement libéré (*atimucyatê,* cf. *Jaiminîya Upanishad Brâhmana*, I, 3), car ce n'est pas dans les mondes que l'on peut échapper à la mort ; la similitude d'Hiranyagarbha, d'Agni, de Prajâpati, le refuge désiré, tout cela appartient à la vie comme à la mort (*yasya châyâ mrityu yasya amrita,* X, 121, 2), l'Année sépare et unit à la fois (*Aitarêya Aranyaka,* III, 2, 3), Brahmanaspati rassemble et divise (*sa samnayah sa vinayah,* II, 24, 9) (6). Le Dieu manifesté lui-même subit vieillesse et rajeunissement (*jujurvân yo muhur â yuvâ bhût,* II, 4, 5, pour Agni), et ce n'est pas sans raisons que le *Rig-Vêda* identifie Agni à Yama, ou les appelle « amis chers » (X, 21, 5). Un examen des morts et des résurrections des *dêvas* demanderait à lui seul un article ; en attendant, il importe de remarquer que, selon le *Rig-Vêda,* la vie obtenue par les principes « ardents », et par là la « similitude » manifestée (*châyâ*), est à l'origine une vie dans les mondes, une vie dont la durée varie selon la situation de chacun dans ces mondes. Elle peut être « aeviternelle » (comme lorsque les *dêvas* sont associés à l'*amritâh*), mais — même pour les plus élevés des Anges, même pour Agni, de qui les *dêvâh* reçoivent l'« aeviternité » — elle n'est pas une vie éternelle (dans le sens propre d'atemporel) comme celle qui est propre à l'opération intérieure, c'est-à-dire à la Déité en tant que telle et à l'Identité Suprême (*tad êkam,* X, 129, 2 ; Agni comme *satasat,* X, 5, 7 ; Mitra et Varuna comme pro-phètes à la fois de l'in-fini et du fini, V, 62, 8). Comme le dit aussi Maître Eckhart au sujet de la vie de la déité manifestée (les « cent années » de Brahmâ dans le langage des *Purânas*), « Dieu vient et s'en va, Dieu disparaît ».

(6) Sur l'idée de « rassemblement » (Mitra en tant que *yâtayaj-jana,* III, 59, 5, Yama en tant que *samgamano janânâm,* X, 14, 1), cf. *St Matthieu,* XXIII, 37 : « Que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants », et XXI, 32 : « Toutes les nations seront rassemblées devant lui », *Epitre aux Galates,* III, 28 : « Vous êtes tous en Christ Jésus ». Sur l'identité de Yama et d'Agni, cf. Apocalypse, XII, 13 : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le Principe et la Fin », et l'*Epitre aux Hébreux,* XII, 29 : « Notre Dieu est un feu dévorant » (*noster deus ignis consumens est*).

Un emploi différent du mot *châyâ* est celui, fort rare (et, autant que je sache, unique dans les *Upanishads*), qui se réfère exclusivement à son premier sens d'« ombre » ou de « ténèbre », comme opposé à la lumière et à l'être manifesté. C'est ainsi que la *Brihadâranyaka Upanishad* (3, IX, 14) parle de la « Personne dont la demeure est dans la Ténèbre » (*tama êva yasyâyatanam... purusham*), comme « Personne dans une modalité d'ombre » (*châyâ-mayah purushah*), dont le nom est « Mort » (*mrityuh*), et d'autre part, de la « Personne dont la demeure est dans les Eaux » (*âpa êva yasyâyatanam... purusham*), comme « Personne dans les Eaux » (*apsu purushah*), dont le nom est Varuna. Elle les oppose aux aspects manifestés de la Personne, la « Personne dont la demeure est dans les apparences » (*rûpâny êva yastâyatanam... purusham*), qui est à la fois la « Personne dans le Soleil » (*âdityê purushah*), dont le nom est Réalité (*satyam*), et la « Personne dans le miroir » (*âdarshê purushah*), dont le nom est Vie (*asuh*) (7), ou encore la « Personne dont la demeure est dans la Semence » (*rêta êvâyatanam... purusham*), « dans une modalité de filiation » (*putra-mayah purushah*) et dont le nom est Prajâpati (*ibid.* 12, 15 et 17).

On peut remarquer que Varuna et Mrityu sont également, et à juste titre, identifiés dans le *Gopatha Brâhmana* (I, 7), et qu'il ne peut y avoir le moindre doute sur l'identité de Varuna, *ab intra*, et de Vritra, comme sur celle entre Agni, *ab intra*, avec Ahi Budhnya et Trita, et de ce dernier avec Varuna (VIII, 41, 6). La Personne dans la Ténèbre, ou la Personne dans les Eaux, correspond également au non-être (*asat*), à l'in-fini (*aditi,* i.e. Nirriti, *apâm upasthê = aditêr upasthê = nirritêr upasthê*) et à Brahma silencieux, au repos, sans aucune similitude (*amûrta, ashabda, shânta, Maitri Up.* VI, 3, 22 et 36),

(7) Cette correspondance entre le macrocosme et le microcosme est répétée dans la Kaushitaki Upanishad, IV, 2 : « Dans le soleil, le grand... dans le miroir, l'image » (*âdityê mahat... âdarshê pratirûpah*), et inversée dans la *Katha Upanishad*, VI, 5 : « Dans l'âtman comme dans un miroir » (*yathâdarshê tathâtmani*). Cf. aussi *Aitarêya Brâhmana*, VIII, 2, où « l'autre monde » et « ce monde » sont la contrepartie (*anurûpa*) l'un de l'autre.

l'Eternel sans parties (*akâla, akala, ibid.* 15), à la Mort et à la Privation antérieure à l'assomption de l'être (*Brihadâranyaka Up.* 1, II, 1), à l'*anâtmya* de la *Taittirîya Up.* II, 7, à l'*anatta* et au Nibbâna du Bouddhisme, et, dans le Christianisme, au « Rayon obscur » (8), au « Silence noir » de Maître Eckhart — la Déité qui est « comme si elle n'était pas » — au Dieu qui n'est « nulle chose » (Boehme). C'est à Lui que le Connaissant retourne après avoir fait l'expérience des choses divisées, et là, « la mort ne l'atteint pas, car la Mort devient son essence, et il devient l'Unité de tous ces Anges » (*Brihadâranyaka Up.* 1, II, 7). Ayant trouvé sa voie par delà la porte solaire des mondes (*loka-dvâra, Chândogya Up.* 8, VI, 6 ; *svargasya lokasya dvâram, Aitarêya Brâhmana,* III, 42 ; cf. *Pûshan* dans le *Rig-Vêda* : *vimuco napât*), il n'est plus dans la servitude de la vie-et-mort, mais, en *kâmacârin,* « il parcourt ces mondes en mangeant ce qu'il veut (*Taittirîya Up.* X, 3, 5) (9). Car « étant devenu un » (*êkadhâ bhavantîh, Jaiminîya Up. Brâhmana,* III, 33 ; cf. *Brihadâranyaka Up.* 5, V, 12), il est « Cet Un » (*tad êkam,* X, 129, 2), et « façonne son corps comme il veut » (VII, 101, 3), « il évolue comme il veut » (X, 168, 4), Personne n'appartenant plus au monde humain (Agni, *amânava purusha, Chândogya Up., purushah... aprâno hy amânah, Mundaka Up.* II, 1, 2), il est un avec Agni, non seulement dans sa forme manifestée, mais comme « Celui qui s'avance en premier et demeure encore en Son origine » (*anu agrañ carati, kshêti budhnah,* III, 55, 7). *Châyâ,* l'ombre, dans le sens de similitude manifestée de la divinité, est ainsi le refuge (*sharma*) temporel et aeviternel de l'homme ; *châyâ,* le noir silence de la Déité non-manifestée, est sa dernière demeure (*parâyanam*).

Ananda K. COOMARASWAMY.
(*traduction de* Gérard LECONTE)

(8) Sur la « Ténèbre divine » ou le « Rayon obscur », le but de la *contemplatio in caligine,* cf. *Maitri Upanishad,* V, 2 : « La Ténèbre demeure en Lui en tant que Rudra ».

(9) Cf. *Pistis Sophia* : « Il aura la possibilité d'explorer toutes les régions du Trésor de Lumière, et de demeurer dans la région de son choix », et *St Jean,* X, 9 : « Je suis la Porte : si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé ; il entrera et sortira, et il trouvera des pâturages ».

LA NOSTALGIE DE LA STABILITÉ (*)

(fin)

Si les changements incessants apportés au mode de vie de nos contemporains suscitent de plus en plus d'inquiétudes chez un grand nombre d'esprits pourtant modernes et même rationalistes, il n'en est pas moins vrai que quelques autres continuent à professer une foi solide dans les vertus de ce même changement et dans la bienfaisance du Progrès. Un ouvrage récemment traduit du russe, *La Science en l'an 2000,* par M. Boris Kouznetsov (1), est très caractéristique à cet égard. L'auteur ne nie pas les dangers que comportent plusieurs des développements actuels de la technique. Mais il pense qu'il est pour la civilisation « une route qui débouche sur un essor sans précédent de la science, de la culture et du bien-être de l'homme, sur l'accélération du progrès, l'abolition de la maladie, l'élévation du niveau intellectuel et moral ». Il parle du bonheur en ces termes : « La loi de Weber-Fechner, selon laquelle les sensations croissent comme les logarithmes des excitations, signifie que si les facteurs procurant à l'homme l'impression de bonheur demeurent dans un état stationnaire, la sensation de bonheur disparaît... L'homme peut être heureux si ce qui lui procure le bonheur s'accroît ou, plus encore, si cet accroissement s'accélère. » Selon cette conception hyper-hédoniste du bonheur, ce devrait être certainement au XX[e] siècle que les hommes se sont sentis le plus pleinement satisfaits, et c'est pourquoi sans doute M. Kouznetsov ajoute : « Dans une société harmonieuse, l'application de la science moderne... donne naissance à une situation sans précédents dans l'histoire de l'humanité. Depuis les joies les plus simples jusqu'aux plus profondes..., tout ce qui procure

(*) Voir *Etudes Traditionnelles*, 1972, n[os] 432-433.

(1) Editions Marabout-Université, Paris.

le bonheur à l'homme s'accroît de manière de plus en plus rapide, et la conscience humaine en éprouve une sensation de bonheur toute neuve. »

D'autre part, les craintes éprouvées par savants et économistes quant à l'épuisement prochain des matières premières et des sources d'énergie sont parfois critiquées par d'autres spécialistes. On vante, par exemple, les ressources inexploitées de l'Amazonie et de la Sibérie, l'abondance des nappes pétrolifères sous-marines, les possibilités de la technologie nucléaire, les miracles de la « révolution verte », l'utilisation éventuelle du plancton pour l'alimentation humaine, etc. Mais au fur et à mesure qu'on envisage ainsi de nouveaux champs d'exploitation, d'autres auteurs établissent irréfutablement l'irréalisme de telles espérances (2).

Laissant donc de côté l'examen des innombrables ouvrages ayant pour but de dénoncer une montée de périls sans précédent dans l'histoire connue de l'humanité, nous voudrions nous borner à formuler quelques remarques sur la *Lettre à Louis Pauwels sur les gens inquiets et qui ont bien le droit de l'être*, de M. Paul Sérant, dont notre collaborateur Charles-André Gilis a rendu compte ici même. Nous exami-

(2) Cf. à ce propos l'article de M. Jacques Angout : « Comment une autoroute de 3 000 km risque de modifier le climat de la terre », dans *Science et Vie* de février 1973. Nous en citerons quelques passages : « Les spécialistes de l'agriculture émettent beaucoup de réserves sur le bien-fondé de cette opération... Les agronomes estiment qu'après 2 ou 3 années de fertilité le terrain arraché à la forêt ne produit plus rien. » Mais si le bénéfice économique espéré du défrichement est illusoire, les dangers résultant de cette opération ne le sont pas : « On constate dès maintenant que la forêt amazonienne abandonne la lutte et qu'elle commence à rétrécir naturellement. La forêt tropicale ne se renouvelle plus. » D'ailleurs, le danger signalé n'est pas particulier au Brésil : « Trois biologistes mexicains lançaient au mois de septembre un cri d'alarme : les forêts tropicales humides étaient partout en voie de disparition ». Or « la disparition progressive de telles masses forestières doit amener des modifications importantes dans les climats... La forêt purifie sans cesse l'atmosphère », et il est grave de voir menacer une telle source d'équilibre biologique « à un moment où l'atmosphère se charge de plus en plus d'oxyde de carbone ». L'utilité des « lieux humides » est connue ; mais les intérêts économiques sont évidemment bien supérieurs...

nerons en particulier deux points abordés dans cet ouvrage : la crise actuelle du christianisme et les références faites à l'œuvre anti-moderne de Guénon.

Dans le chapitre IX, M. Sérant évoque ce qui est « un sujet majeur d'inquiétude pour beaucoup d'Occidentaux : la crise de l'Eglise catholique..., crise qui met en cause les fondements de notre civilisation » (3). On trouve dans ces pages quelques remarques sur des faits qui ressortissent à ce que Guénon appelait la « technique de la subversion ». L'auteur observe que l'attitude actuelle du catholicisme est une réaction outrancière à son attitude passée. Mais les dangers de cette nouvelle « politisation » sont évidents : « Le prêtre est conquis par ceux qu'il entendait conquérir... Il en vient à penser que le christianisme doit être réinterprété à la lumière du marxisme » (4).

M. Sérant est souvent très dur pour l'Eglise post-conciliaire, et l'on voudrait croire qu'il exagère la « décomposition du catholicisme » (expression, dit-il, d'un théologien romain). Il écrit d'autre part : « Pour Guénon, la crise du catholicisme remontait aux premiers siècles de l'ère chrétienne, quand les

(3) A propos de « la pétition qui demandait à Paul VI de maintenir à tout prix la liturgie traditionnelle en langue latine », l'auteur remarque que « cette pétition rassemble autant de protestants, de juifs et d'agnostiques que de catholiques », tous parlant « au nom du patrimoine culturel de l'humanité ». Une telle préoccupation peut être parfaitement légitime ; elle ne semble pas cependant avoir influencé le Saint-Père. Les guénoniens catholiques auraient bien d'autres « critiques » à adresser à la nouvelle liturgie en se plaçant sur le terrain de la tradition et du symbolisme des rites, sans trop se soucier d'un «patrimoine culturel » qui d'ailleurs n'est devenu celui de l'humanité que du fait de « l'envahissement occidental » tant dénoncé par Guénon.

(4) Cette application « *néfaste* » de la doctrine traditionnelle des « *actions et réactions concordantes* » est encore bien plus dangereuse quand elle concerne non plus le domaine social, *mais le domaine théologique*. M. Sérant cite le fait suivant, rapporté par le journal *Le Monde*. A un synode romain tenu en 1971, l'évêque de Sion-en-Valais ayant rappelé que « *parmi les causes de confusion actuelles, la plus grande est l'ennemi de Dieu, Satan, dont la suprême habileté est d'être là en faisant croire le contraire* », cette déclaration « *a fait rire l'assistance* ». Le journaliste ajoute même : « Ce fut bien la première fois depuis les débuts de ce synode ».

sacrements avaient perdu leur caractère initiatique ». A vrai dire, la pensée de Guénon sur ce point était plus complexe. Pour lui, l'âge d'or du christianisme (et plus spécialement du catholicisme) s'est étendu de 314 à 1314, c'est-à-dire sur une durée de mille ans : c'est le « millénium » annoncé dans l'*Apocalypse*. 314 marque en réalité une modification profonde qui « voile » l'ésotérisme chrétien, lequel devient dès lors l'apanage d'organisations plus ou moins secrètes (5). 1314 verra une accentuation extrême de cette « occultation », marquée notamment par la substitution de la Rose-Croix à l'Ordre du Temple (6). Les diverses modifications durent être faites « à couvert », en vertu du « pouvoir des clefs » détenu par l'autorité spirituelle.



Dans le chapitre X, M. Sérant expose ses idées sur l'œuvre de Guénon qu'il a connue, semble-t-il, assez tardivement. Il écrit : « J'ai été fasciné, il y a plus de vingt ans déjà, en découvrant l'œuvre de cet extraordinaire révolté : philosophe rejetant toute la philosophie post-cartésienne, Franc-Maçon et condamnant le laïcisme, doctrinaire de l'ésotérisme et ennemi de toutes les écoles occultistes, admirateur de l'Orient en désaccord avec tous les orientalistes, chrétien entré dans l'Islam par l'initiation soufi, tout en continuant à défendre la théologie chrétienne médiévale ». On pourrait ajouter que Guénon était un érudit qui méprisait l'érudition. Certaines des réserves faites par l'auteur touchent parfois à des points qui pour tout guénonien sont absolument essentiels. Par exemple, M. Sérant se dit « stupéfait » de la « fermeture dogmatique » de Guénon (7) vis-

(5) L'institution du monachisme, qui remonte précisément à cette époque, a dû grandement faciliter une telle évolution. On a dit assez souvent que les conditions de vie des premiers chrétiens se sont perpétuées dans la vie monastique ; cela est peut-être plus profondément vrai qu'on le pense communément.

(6) Il serait intéressant d'examiner le parallélisme de cette évolution avec celle de l'art chrétien.

(7) L'auteur compare cette fermeture dogmatique à celle d'André Breton. Voilà un rapprochement qui aurait bien surpris Guénon.

à-vis notamment des thèses de Jung « qu'il ne craint pas de condamner plus encore que Freud, ce dernier lui semblant moins dangereux parce que franchement matérialiste, alors que Jung confondrait, lui, le psychique et le spirituel ». C'est là, en effet, ce qui distingue fondamentalement la pensée de Guénon de celles des innombrables censeurs de la civilisation matérialiste moderne. Toute la seconde partie du *Règne de la Quantité* est écrite pour mettre en garde contre le danger que constitue pour notre monde l'édification d'une contre-tradition prétendument spiritualiste.

⁂

Dans tous les pays occidentaux, la crise actuelle fait l'objet de tant d'études de spécialistes des diverses disciplines concernées qu'il serait fastidieux de simplement les énumérer. Jamais, croyons-nous, l'humanité n'avait eu pareillement conscience d'être arrivée à une heure solennelle de son destin. De plus, la précipitation des événements rend ces ouvrages très rapidement caducs. Dans cette marée sans reflux, il nous apparaît que l'œuvre « critique » de Guénon est la seule à n'avoir pas vieilli. Nous voudrions, sans aucune prétention à épuiser un aussi vaste sujet, attirer l'attention sur quelques points qui nous ont toujours frappé à la lecture de cette œuvre.

Dans les écrits de Guénon antérieurs à 1914, et notamment dans ses articles écrits pour *La Gnose*, on ne trouve aucune allusion à la proximité de la fin des temps. Dans les ouvrages d'après la première guerre mondiale au contraire — et même dans ceux dont le sujet semble le moins en rapport avec cette proximité, comme le *Théosophisme* ou l'*Introduction générale* —, il en est presque toujours parlé. Cette tendance, déjà très marquée dans *Orient et Occident*, publié en 1924, s'accentue encore dans *La Crise du Monde moderne*. A la première page de cet ouvrage, paru en 1927, Guénon constate que depuis la publication d'*Orient et Occident*, c'est-à-dire en trois ans, « les événements sont allés en se précipitant avec une vitesse croissante ». Et à la fin de l'avant-pro-

pos de cet ouvrage, il affirme que « bien des indices permettent déjà d'entrevoir la fin plus ou moins prochaine, sinon tout à fait imminente » de l'âge sombre. *Le Règne de la Quantité*, dont la première édition parut au Caire, en langue anglaise, durant la seconde guerre mondiale, apportera des précisions capitales pour apprécier du point de vue traditionnel la décadence spirituelle du monde et surtout du monde occidental. Enfin, la seconde édition d'*Orient et Occident*, parue en 1948, comportait un *addendum* où nous lisons ceci : « Nul ne songera à contester que depuis que ce livre a été écrit, la situation est devenue pire que jamais, non seulement en Occident, mais dans le monde entier... Le désordre est allé en s'aggravant plus rapidement encore qu'on aurait pu le prévoir... ; ce qui subsiste comme tradition en Occident est de plus en plus affecté par la mentalité de la vie moderne... Les ravages de la modernisation se sont considérablement étendus en Orient ; dans les régions qui lui avaient le plus longtemps résisté, le changement paraît aller désormais à allure accélérée, et l'Inde elle-même en est un exemple frappant. »

Plusieurs points sont à remarquer dans cet *addendum*. Tout d'abord, Guénon *semble* être surpris par la précipitation des événements. Ensuite, il est visible que les deux guerres mondiales ont joué un rôle important dans cette accélération. Enfin, la contamination de la mentalité commune à l'Orient par la mentalité occidentale moderne lui semble un trait particulièrement inquiétant, sans doute en vertu de l'adage : « *Corruptio optimi pessima* » (8).

---

(8) Guénon écrit aussi : « Il suffit que le point de vue traditionnel... soit entièrement préservé en Orient dans quelque retraite inaccessible à l'agitation de notre époque ». Dans la *Crise du Monde moderne* (p. 112), Guénon avait mentionné la même possibilité en ce qui concerne le christianisme. Il est intéressant d'examiner la progression de l'« occidentalisation » dans la mentalité des diverses civilisations asiatiques. La première touchée fut la plus extrême de l'Extrême-Orient, celle du Japon ; la Chine vint ensuite ; la dernière atteinte fut l'Inde. Il faut espérer que ce processus ne se poursuivra pas.

***

Ce qui distingue foncièrement *Le Règne de la Quantité* de toutes les autres études sur la crise actuelle, c'est l'affirmation de Guénon que les événements auxquels les hommes et leurs dirigeants assistent impuissants ne sont pas l'effet de hasards malheureux, mais se déroulent selon un plan établi par la contre-initiation, laquelle d'ailleurs est inconsciemment mue par une volonté supérieure dont tout dépend en ce monde. Cette contre-initiation anime en particulier les mouvements « néo-spiritualistes » qui sont d'autant plus actifs à l'heure actuelle que nous sommes désormais dans la seconde phase de l'action anti-traditionnelle. Ces mouvements, dont certains ont de plus en plus tendance à se présenter sous un aspect soi-disant scientifique ou encore à « mettre en exploitation » telle ou telle idée traditionnelle isolée de son contexte, exercent sur la mentalité de nos contemporains une influence toujours croissante. Et il est bien connu que le plus sûr moyen d'agir sur le cours des choses, c'est d'agir sur la mentalité des hommes.

***

Une autre particularité des conceptions guénoniennes sur la crise et, d'une manière plus générale, sur l'histoire du genre humain, c'est l'importance qu'elles attachent à la doctrine des cycles. Il est vrai que plusieurs écoles plus ou moins « spiritualistes » évoquent parfois l'existence de cycles cosmiques et spécialement astronomiques. La grande difficulté pour appliquer correctement la doctrine traditionnelle, c'est de connaître le point de départ des cycles principaux ou secondaires (9). Mais on ne peut étudier sérieusement Guénon sans être frappé de l'importance qu'il donne à un événement dont il fait découler tout le processus de décadence spirituelle de l'Occident, décadence que nous voyons de nos jours en passe de s'imposer à tout le reste de la pla-

(9) « Si le point de départ du *Manvantara* était déterminé avec exactitude, chacun pourrait sans difficulté en tirer des déductions permettant de prévoir certains événements futurs » (*Formes traditionnelles et Cycles cosmiques*, p. 21).

nète. Cet événement, c'est la ruine de l'Ordre du Temple, et il est assez remarquable que plusieurs des plus actifs parmi les anti-guénoniens se distinguent par une hostilité particulière à l'égard de tout ce qui touche les conceptions traditionnelles relatives aux Templiers : l'existence d'une initiation au sein de l'Ordre, l'orthodoxie religieuse des chevaliers et leur innocence, l'héritage templier dans la Maçonnerie, etc. Il suffit de rappeler l'« affaire Téder », au début de l'activité traditionnelle de Guénon, pour être dispensé d'en dire davantage (10).

A Joseph de Maistre qui demandait : « Qu'importe à l'univers la destruction de l'Ordre des Templiers ? », Guénon répond : « Cela importe beaucoup, puisque c'est de là que date la rupture de l'Occident avec sa propre tradition initiatique, rupture qui est véritablement la première cause de toute la déviation intellectuelle du monde moderne... Joseph de Maistre ignorait quels avaient été les moyens de transmission de la doctrine initiatique et les représentants de la véritable hiérarchie spirituelle, tout en affirmant l'existence de l'une et de l'autre, ce qui est déjà beaucoup », étant donné l'état de la Maçonnerie au XVIIIe siècle (11).

Depuis la mort de Guénon, les événements sont allés à un tel rythme que bien des gens de nos jours commencent à désespérer de retrouver cette stabilité dont ils ont pourtant une croissante nostalgie. Certes, « le réactionnaire veut stabiliser le passé ou le rétablir dans un équilibre utopique » et « le révolutionnaire veut hâter l'avenir vers un autre équilibre non moins arbitraire et qui sera dépassé lui aussi » (12). Car les hommes de notre temps sont

---

(10) Les critiques formulées contre Guénon à ce sujet ont pris parfois pour prétexte l'abus qu'ont fait du Templarisme les occultistes de tout genre. La déformation par ces derniers des idées traditionnelles a toujours fourni des arguments de choix aux détracteurs de la « science sacrée ». Mais il semble que cette question du Temple soit de celles où se vérifie le plus facilement l'impuissance de l'érudition moderne à franchir certaines « limites de l'histoire ».

(11) Cf. *Etude sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage*, t. I, p. 20.

(12) Luc Benoist : « Le Retour aux cycles », dans les *Etudes Traditionnelles* de septembre 1970, p. 220.

de moins en moins nombreux à être satisfaits de leur sort.

La stabilité, l'équilibre : ce sont là des aspects de l'Harmonie, « reflet de l'Unité principielle dans le monde manifesté ». Notre monde, de plus en plus « solidifié », pour ne pas dire pétrifié, n'évoque pas l'harmonie, mais bien plutôt le chaos. Tous les problèmes s'y posent en même temps, rendant par là même leur solution impossible ; et d'ailleurs, les problèmes dont on parle le plus ne sont pas les plus inquiétants. Le déclin de l'influence des institutions traditionnelles et la prolifération des contrefaçons de la spiritualité sont des indices de confusion autrement graves. Car pour affronter « les jours qui viennent », les traditions authentiques pourraient seules fournir des armes à la mesure des « épreuves » que de tout temps elles avaient prévues et annoncées.

Denys ROMAN.

A PROPOS DES ŒUVRES DE CHRÉTIEN DE TROYES

Sous le patronage de l'association l'*Agrafe d'Or*, laquelle se propose l'objectif fort louable de publier l'ensemble des textes relatifs au Graal, vient de paraître un ouvrage de M. Pierre Gallais intitulé *Perceval et l'Initiation*. Il se présente comme une série d'essais consacrés à la fois aux légendes du Graal et à la tradition iranienne.

Remarquons tout d'abord que le contenu du livre ne correspond pas exactement à ce que le titre laisse entrevoir. D'initiation, il est fort peu question, et lorsqu'elle est évoquée, c'est d'une façon si vague que l'on est fondé à se demander ce que l'auteur entend par là. Peut-être s'agit-il de quelque « initiation à la vie », d'une forme supérieure d'éducation, de la réalisation en l'homme d'un « équilibre harmonieux de vertus et de possibilités », ce qui, à la limite, pourrait, il est vrai, équivaloir à la restauration de l'état primordial. Mais que penser de formules telles que : « Erec, Yvain, Lancelot ont été « initiés » dans la mesure où ils ont trouvé leur chemin » ? Il est également fait allusion à l'initiation spirituelle de Perceval, mais le fait que cette initiation soit considérée comme le résultat d'une « expérience purement individuelle qui n'a rien à voir avec l'exotérique et l'Eglise » nous laisse assez perplexes. Ailleurs, l'auteur note que « l'initiation à la *via media* ne requiert point de connaissances intellectuelles, mais une « conversion », une transmutation, une réorientation ». Tout cela n'est pas clair, d'autant plus qu'il est affirmé d'autre part que « la mission de Perceval est de sauver par la connaissance ». Le seul élément vraiment positif qui nous soit fourni à ce sujet est une allusion vraisemblable à la seconde

naissance : « L'*autre voie*, le chemin de l'homme conscient, mène ailleurs. Elle mène à la mort, certes, elle aussi, car toutes les voies y conduisent, mais [...] cette mort est une naissance à une vie transcendante. Et pour que cette mort soit une nouvelle vie, c'est dès cette vie-ci qu'il faut tendre à cette renaissance et tout mettre en œuvre pour s'en assurer. »

Après une critique fort sensée de toutes les thèses plus ou moins extravagantes qui ont été formulées à propos du *Perceval*, l'auteur se livre à des considérations, généralement d'ordre littéraire ou psychologique, considérations très ingénieuses souvent, trop ingénieuses parfois. Certes les romans de Chrétien de Troyes, bien que simples en apparence, révèlent, dès qu'on les étudie un peu en profondeur, bien des éléments énigmatiques ; il faut néanmoins se garder de trop solliciter le texte, et aussi de tenter de l'« éclairer » à l'aide de la psychologie moderne, laquelle est propre au monde occidental et aux temps présents, et ne saurait s'appliquer au Moyen Age. Chrétien de Troyes se souciait fort peu de psychanalyse, ce en quoi il avait bien raison. Et il n'en était pas moins fort bon psychologue.

Il ne faut pas non plus abuser de l'« originalité », car on risque d'altérer l'esprit de l'œuvre. Ainsi, déprécier outre mesure des personnages aussi importants qu'Arthur et que Gauvain, lesquels seraient brillants dans le « monde », mais ternes et indigents dans l'ordre spirituel, c'est s'éloigner sensiblement et de manière arbitraire de la pensée du romancier. Pour ce dernier, Arthur est manifestement « au-dessus de la mêlée », et Gauvain, bien que moins intuitif et moins profond que Perceval, est pourtant, dans le *Conte del Graal*, le chevalier le plus proche de ce dernier, comme on peut le constater dans l'épisode des gouttes de sang sur la neige. En ce qui concerne le Chevalier Vermeil, si l'on se réfère à Wolfram d'Eschenbach, c'est un chevalier noble et preux dont la mort sera difficilement pardonnée à Perceval. Qu'il en soit ainsi dans le *Parzival* est possible, mais, chez Chrétien de Troyes, ce Chevalier Vermeil joue un rôle nettement « subversif »

et passablement odieux, de sorte que c'est à juste titre que Perceval le met à mort, s'empare de ses armes et rend à Arthur la coupe — emblème royal de grande importance — qui lui avait été dérobée.

Le cas de la Laide Demoiselle est certes plus ambigu ; et la laideur de cette « créature de cauchemar » est assez surprenante. Est-ce là une raison pour en faire une messagère de l'enfer ? messagère qui proposerait aux chevaliers de la Table Ronde une série de questes plus « méritoires » les unes que les autres ? En se tournant vers l'Orient, on peut se rendre compte que les apparitions effrayantes sont parfois des personnifications des dieux. Cette messagère inspire une terreur salutaire au cœur des chevaliers, mais elle leur indique la voie pour échapper à la médiocrité : entreprendre, contre la Mal, une campagne victorieuse.

Mais le thème principal de l'ouvrage est la mise en parallèle de divers éléments de la légende du Graal avec des éléments analogues de la tradition musulmane. La littérature soufique, et surtout shiite, est donc mise à contribution, et l'auteur reconnaît tout ce qu'il doit à M. H. Corbin, dont les œuvres, abondamment citées, constituent sa source principale d'information. Il souhaite que s'instaure un dialogue entre les spécialistes de ces deux matières. Cet échange peut être utile et fructueux s'il ne se borne pas à la simple érudition, et s'il fait intervenir activement une spiritualité vivante, car c'est par l'intérieur que le symbolisme traditionnel doit être abordé. Les comparaisons entre ces deux domaines sont-elles convaincantes ? On ne saurait l'affirmer. De nombreuses analogies sont certes décelables, mais on pourrait également en découvrir en faisant appel à d'autres formes, ainsi que M. Gallais le fait lui-même à l'occasion en ce qui concerne l'hindouisme. C'est ici avant tout le caractère universel du symbolisme sacré qui se manifeste. La similitude, il est vrai, est d'autant plus visible que les traditions considérées sont voisines l'une de l'autre, comme c'est le cas pour le Christianisme et l'Islam. Une influence directe de ce dernier sur l'œuvre de Chrétien de Troyes est toutefois fort improbable. Le cas de Wolfram von Eschenbach est différent.

Voyons maintenant quels sont les principaux points de comparaison examinés. Le premier est relatif à une analogie entre l'*Imâm* et le Roi du Graal. Certes, tous deux sont en rapport avec le Centre du Monde ; mais, tandis que le Roi du Graal apparaît comme le chef d'un centre spirituel secondaire, et donc comme un représentant, ou un « reflet » du Roi du Monde, « l'*Imâm* est la Face de Dieu, le miroir de Dieu, l'œil même par lequel Dieu voit le monde », c'est-à-dire qu'il se situe à un niveau beaucoup plus élevé que le Roi du Graal. Ses manifestations sur le plan humain sont évoquées dans des récits ayant trait au « voyage au pays de l'*Imâm* », voyage qui peut être comparé à un retour au Paradis terrestre (L'Ile Verte) ou au Centre du Monde. L'auteur fait remarquer que « ces récits ne sont pas de la « littérature » : ils correspondent à des expériences intimes dans le secret desquelles nous n'avons pas à pénétrer ». Le Pays de l'*Imâm*, comme le Château du Graal, est un « lieu spirituel », « tout aussi « réel » que les lieux matériels dès lors que l'on croit qu'il existe autre chose que la matière [...] ils sont situés dans le *Non-où*, non pas nulle part, mais n'importe où ; ils ont le don d'ubiquité [...] Si le Château du Graal n'est pas contenu dans notre espace repérable et mesurable, une partie de la vie qui s'y déroule se situe également hors du temps [...] Cette Lance qui saigne *toujours*, cette hostie que l'on porte *toujours*, indiquent que le Maître du Château (le Vieux Roi) vit *sub specie æternitatis* ». Bref, ce château « est le lieu intermédiaire entre ce monde-ci et l'autre, entre le monde de la matière et celui de l'esprit ». Le château de Brandigan, sis en l'Ile de la Joie, en est déjà la préfiguration.

Quant aux manifestations de l'*Imâm*, c'est, à notre avis, plutôt dans la *Queste del Saint Graal*, pourtant spécifiquement chrétienne, qu'il faut chercher quelque chose qui leur soit comparable. Nous voulons parler de ces mystérieux messagers du Haut Maître envoyés à Perceval et à Galaad ; à moins que l'on admette que Galaad lui-même atteigne un degré semblable à celui de l'*Imâm*, lui qui finira également par être Roi du Graal, non point au château de Corbenyc, mais au Palais Spirituel de la Cité sainte de Sarraz,

lequel est beaucoup plus proche du château de l'*Imâm* que le château de Corbenyc.

Parmi les éléments symboliques caractérisant le pays de l'*Imâm* figurent la fontaine, l'arbre et l'oratoire. On les retrouve aussi, et très fréquemment, dans les légendes du Graal, ce qui n'est pas pour nous surprendre, puisqu'ils s'insèrent plus ou moins dans le cadre de la géographie sacrée, en tant que lieux prédestinés à la réception des influences spirituelles (1).

En ce qui concerne le Graal et la Lance, M. Gallais en arrive à une conclusion trop tranchée lorsqu'il déclare qu'ils ne sont pas la *paropsis* du vase de la *Cène et de l'arme de Longin*. Selon les lois les plus générales du symbolisme, ils ne sont pas que cela, mais ils sont aussi cela. Si le Graal, qui est *tant sainte chose*, produit une hostie (*l'oiste qui el graal vient*), c'est qu'il a quelque rapport avec l'Eucharistie, et donc avec la Passion. Et si le sang qui sourd de la Lance n'est pas celui du Christ, sa présence face à l'hostie lui confère nécessairement une signification analogue.

---

(1) Une étude est plus particulièrement consacrée à l'arbre à propos d'une épisode que l'on rencontre assez tardivement dans ces légendes : il n'apparaît pas dans le *Conte del Graal*, mais seulement dans sa deuxième continuation, dite de Wauchier. Perceval arrive à un carrefour où se dresse un arbre immense ; sur une haute branche est assis un enfant tenant une pomme à la main. Il s'agit là d'un thème qui se répandit à partir du XIII[e] siècle, probablement par l'intermédiaire de la légende de Seth. On la rencontre même, sous forme de sculpture, dans certaines églises, comme l'église Saint-Jacques de Dieppe. Certes, ce symbole n'est pas particulièrement chrétien, puisque nous avons affaire à l'Arbre du Monde, et que l'enfant, qui est « divine chose » est sans aucun doute une manifestation de la Présence divine dans l'univers et dans l'homme. M. Gallais rapproche d'ailleurs avec raison ce mythe de celui que l'on rencontre dans le *Markandeya-Purana* : Markandeya a exactement la même vision que Perceval. Et l'enfant, qui se donne pour « l'Homme Cosmique Primordial », n'est autre qu'une personnification de Vishnou. Il est remarquable que, dans ce cas où l'emprunt est fort improbable, il y ait identité entre des expressions symboliques précises. A propos de la pomme, signalons qu'il y a peut-être un rapport entre le nom celtique *aballo* (pomme ou pommier), et Avallon ; d'où une analogie possible avec le Jardin des Hespérides.

En tant que pierre précieuse, tel qu'il apparaît chez Wolfram, le Graal est rapproché de la perle, laquelle joue un rôle fort important dans le symbolisme oriental. Il y a toutefois, semble-t-il, une distinction à faire entre perle et pierre, et l'ambivalence des symboles ne doit pas conduire à une confusion entre leurs divers aspects. En outre, chez Chrétien, où le Graal n'est pas une pierre, mais un vase, la perle s'identifie plutôt à l'hostie qui y est incluse comme en une coquille.

La lumière surnaturelle dont Perceval, et plusieurs autres héros de la légende ont fait l'expérience à proximité du Saint-Vaisseau se rencontre également, sous une forme ou sous une autre, dans toutes les traditions, car elle est le symbole par excellence, le symbole de l'Esprit, de la Présence et de la Connaissance divine, lesquels se manifestent nécessairement à l'homme sous quelque apparence « sensible ». Mais il se trouve que ce symbole a été plus spécialement mis en valeur en Iran, sous la forme du *xvarnah* ou « lumière de gloire », et qu'il a été largement repris par le soufisme iranien. Ici encore, tout contact direct entre les deux traditions est exclu, et il en est de même en ce qui concerne le symbole voisin du feu : lorsque M. Gallais compare la salle carrée du château du Graal, au centre de laquelle brûle un grand feu dans une cheminée de taille peu commune, au Temple du Feu mazdéen, il ne fait autre chose que signaler une curieuse analogie.

Il est néanmoins une manifestation de la lumière qui, en raison de son caractère extraordinaire, doit retenir notre attention, c'est celle des deux soleils. C'est dans le *Perlesvaus,* et non dans le *Conte del Graal,* que ces deux soleils apparaissent simultanément dans le ciel, l'un à l'est, l'autre à l'ouest. Ce symbole, rarement utilisé, M. Gallais le retrouve pourtant dans une version arabe ismaélienne de *Barlaam et Joasaph* : « Il existe deux soleils, qui se lèvent l'un et l'autre... l'un se lève sur les regards, l'autre se lève sur les cœurs... » ; et aussi dans une « épopée » irlandaise, la *Mort tragique des enfants de Tuireann* : ce soleil qui se lève à l'ouest n'est autre que « l'éclat du visage de Lug à la longue

main ». L'auteur rappelle à ce sujet « l'assimilation hardie que fait saint Justin de *Lug-Lugos* et du *Logos* divin ». Le second soleil théophanique est donc la manifestation du Verbe, de la Sagesse divine : lors de la Transfiguration du Christ, « son visage prit l'éclat du soleil » (Matth. : XVII, 2).

Mais le point le plus important du rapprochement concerne le symbolisme de l'amour. La part que prend l'amour humain dans la spiritualité iranienne, et islamique en général, en tant que préparation à l'amour divin est en effet considérable. Selon M. Gallais, pour les spirituels iraniens, comme pour Chrétien de Troyes, qui est en cela un précurseur des *Fedeli d'Amore*, l'amour humain est le chemin qu'il faut nécessairement emprunter pour atteindre l'amour divin. Il est exact que Chrétien de Troyes fait usage du symbolisme chevaleresque de l'amour, encore qu'il y fasse appel beaucoup plus dans *Erec et Enide*, par exemple, que dans le *Conte del Graal*, où les épisodes relatifs à Blanchefleur apparaissent plus comme de simples auxiliaires que comme des éléments essentiels de l'action.

Il faut en outre remarquer que cette doctrine de l'amour n'est ni nouvelle, ni d'origine exclusivement musulmane. On la rencontre déjà dans le néo-platonisme, et elle est clairement exprimée dans le *Cantique des Cantiques*, que saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry ont abondamment commenté. Au Moyen Age, cette doctrine ne pouvait certes être approuvée officiellement par l'Eglise et c'est pourquoi elle est demeurée voilée dans un ouvrage d'inspiration cistercienne comme la *Queste del Saint Graal* (2). Mais cela ne l'a pas empêché de jouer un

(2) A ce propos, notons que Salomon est l'auteur du *Cantique*, et que, dans la *Queste*, Galaad est regardé comme son héritier spirituel, de sorte que, quelles que soient les apparences, Galaad emprunte bien la « voie d'amour ».

En ce qui concerne saint Bernard, dont on a opposé l'amour « mystique » à l'amour courtois des romans, on peut assurer que s'il a condamné à juste titre, comme tous les autres spirituels, les abus et les excès mondains de l'amour (tels qu'ils semblent souvent se manifester au premier abord dans les romans courtois), c'est précisément parce qu'il considérait cet amour comme sacré, et ne devant pas être *profané*. On

rôle essentiel dans les organisations initiatiques chrétiennes de nature chevaleresque. Avant Chrétien, les troubadours l'avaient déjà utilisée (par exemple Jaufré Rudel avec son *amor de lonh*), et c'est par leur intermédiaire et par celui de Marie de Champagne que quelque influence d'origine islamique a pu se faire jour dans l'œuvre de Chrétien de Troyes.

Sur quoi est basé ce symbolisme de l'amour ? Avant tout sur la beauté. « Dieu est un Etre beau qui aime la beauté », dit Ibn Arabi ; et encore : « Si tu aimes un être pour sa beauté, tu n'aimes nul autre que Dieu, car il est l'Etre beau. Ainsi sous tous ses aspects, l'objet de l'amour est uniquement Dieu. » Et l'auteur d'évoquer le cas fameux entre tous de Madjnun, « le phénomène le plus subtil de l'amour ». Mais outre que, comme M. Gallais le remarque lui-même, Ibn Arabi, mort vers 1240, n'a pu influencer Chrétien de Troyes et les poètes de la *fin' amors*, il est clair que Perceval, ni même Erec ne sont Madjnun, et que l'amour en tant que *pont* et *voie* est beaucoup moins important chez le trouvère champenois que chez Ibn Arabi, Ruzbehan et Sohrawardi. Il reste qu'il est satisfaisant de voir réhabiliter dans l'ordre spirituel une forme de l'amour courtois qu'E. Gilson avait opposée d'une manière trop catégorique à l'amour « mystique » (3).

Le texte de Chrétien le plus intéressant à cet égard est sans conteste *Erec et Enide*. La beauté d'Enide est « *fete por esgarder* », faite pour qu'on s'y regar-

---

peut en conclure que l'amour spirituel de saint Bernard et l'amour courtois des troubadours ne sont que les deux faces de la même pièce ; ces deux aspects sont fondus, en quelque sorte, chez les Fidèles d'Amour.

(3) L'opposition de Chrétien de Troyes au thème de Tristan, en lequel M. Gallais voit une déformation de thèmes iraniens sur l'amour, pourrait s'expliquer de la manière suivante : Dans Tristan, l'amour agit, en apparence du moins, comme une force destructrice engendrant la haine, la misère et la douleur. Il est certes possible de restituer à la légende son véritable sens, mais il faut solliciter le texte. Chrétien lui, qui veut donner « un sens à la vie, un ordre au monde », conçoit un amour constructif, qui débouche sur la réalisation de soi et sur la Joie, ainsi qu'on peut le constater dans *Erec*, mais qu'on aurait sans doute aussi pu le faire dans le *Conte del Graal* s'il avait été mené à son terme.

de ; elle est un instrument de vision ; miroir des hommes, mais aussi miroir de Dieu, où Dieu se contemple lui-même. L'auteur cite à ce propos de très beaux textes du *Jasmin des Fidèles d'Amour* de Ruzbehan. D'une manière générale, on pourrait dire que c'est dans la beauté de l'univers que l'homme pressent la beauté de Dieu (4). Il ne le fait que s'il voit les choses « par transparence », c'est-à-dire s'il saisit leur essence. Cette « vision » constitue peut-être l'une des interprétations de la fameuse formule de Maître Eckhart : « Le regard par lequel je Le connais est le regard même par lequel Il me connaît », et sa recherche est en tout cas pleinement justifiée par le *hadîth* non moins connu : « J'ai vu mon Dieu sous la plus belle des formes ».

Il est hors de doute que Chrétien de Troyes a été conscient de ce symbolisme de la nature, de cette possibilité d'appréhender l'Eternel à travers le temporel. Et il est significatif à cet égard que les objectifs des questes dont il nous narre les péripéties soient pour la plupart caractérisés par une expression unique, celle de la Joie. Cela est évident en ce qui concerne *Erec*, où la Joie est le but précis fixé à ceux qui suivent la voie d'amour, et implicite, quoique également bien marqué dans l'*Yvain* et dans le *Lancelot*. Cette Joie, M. Gallais la définit comme fin des contradictions propres à la *regio dissimilitudinis*, et *coincidentia oppositorum*. D'une manière plus claire, on pourrait dire qu'il s'agit d'une Joie proprement édénique, qui est un prélude de la Béatitude céleste, et témoigne du retour à l'équilibre primordial du Paradis terrestre, Paradis figuré, dans le conte d'*Erec*, par le jardin merveilleux du château de Brandigan. Cette Joie « qui ressemble étrangement à la Grâce », c'est Perceval qui est appelé à

(4) Remarquons au passage que cette généralisation du symbolisme de la beauté ne s'oppose nullement à la voie ascétique, c'est-à-dire à la voie qui est basée sur le renoncement du monde et paraît incompatible avec elle. En fait, ces deux voies sont complémentaires, encore que l'accès à la nature profonde des choses doive se référer à un degré supérieur à celui du renoncement à leurs apparences.

la rendre au royaume du Graal, puis au royaume d'Arthur, c'est-à-dire au monde (5).

Certes, connaissance et amour s'identifient à un certain niveau. L'homme n'est vraiment homme que s'il ressemble à Dieu, que s'il « se conforme au type de l'*Anthrôpos* parfait ». La réalisation de Perceval, son succès futur au château du Graal sont basés, plutôt que sur l'amour, sur la connaissance de soi, sur une réunification de son être (« sa volantez » deviendra encore meilleure et son « cuer », plus fin »). Perceval devra écarter les voiles successifs qui lui masquent la Réalité ; des écailles tomberont de ses yeux. Le mode de connaissance qui lui est propre est intuitif : c'est, dit l'auteur, l'illumination, et caractéristique à cet égard est l'épisode au cours duquel il devine son nom, et aussi celui où il contemple les gouttes de sang sur la neige. Cette connaissance se réduit encore, dans son essence, à une *coincidentia oppositorum* que symbolise à merveille le voisinage de la Coupe et de la Lance. Par la connaissance de soi, on parvient à la connaissance de Dieu, puisque l'homme est à son image : « Celui qui se connaît connaît son Seigneur ».

Après tous ces aperçus, qui sont loin de manquer d'intérêt, la conclusion de l'ouvrage est quelque peu décevante. L'auteur a une tendance fort marquée à

---

(5) Le départ de Perceval hors du manoir de sa mère est comparé à la sortie « hors de l'appartement des femmes » dans le *Bruissement de l'Aile de Gabriel*, petit traité de Sohrawardi. La ressemblance est indéniable, compte tenu du fait que, sous le voile des symboles, le traité de Sohrawardi est beaucoup plus intellectuel. La sortie hors du lieu d'exil terrestre — Perceval et sa mère vivent exilés dans la *Forest Gaste* — et la marche vers Dieu sont au reste des thèmes traditionnels universellement répandus. Perceval doit donc chercher une issue, faire une *percée* hors de cette *vallée* de larmes, et de là provient son nom, selon une ingénieuse interprétation de M. Gallais.

Un autre rapprochement intéressant est fait avec le *Récit de l'Oiseau*, un conte symbolique d'Avicenne : cet oiseau échappé aux filets des chasseurs parvient jusqu'à la « cité où réside le Roi suprême ».

La fameuse parole d'El Hallaj : « Deux pas et tu as rejoint » est même invoquée à propos des « deux pas » que Lancelot hésite à faire au début de sa queste de Guenièvre.

considérer l'ésotérisme et l'exotérisme comme deux forces antagoniques. Il y a là une déformation de la réalité consécutive au fait que, de nos jours, l'exotérisme, qui subsiste à peu près seul en Occident, donne l'impression d'avoir triomphé de l'ésotérisme, alors que, en fait, ce dernier s'est affaibli de lui-même, en raison de la déficience humaine à son égard, et de l'évolution des esprits vers une « extériorisation » toujours plus grande. Il n'en était pas ainsi au Moyen Age, qu'il ne faut pas juger avec une mentalité moderne. M. Gallais mêle trop de choses incompatibles. Dès le début de son étude, il avait dit : « Le Graal est la somme, ou plutôt l'essence, de tou- « tes les ardeurs et de toutes les ferveurs ; mais le « Graal n'est qu'un signe, un « symbole » au sens « étymologique du terme, qui « met en communica- « tion » l'homme avec l'objet suprême de son fervent « désir — objet qui peut être, selon les cas et les de- « grés, la Gloire, la Souveraineté, la Femme ou Dieu. « Mais ce Dieu n'est pas celui des dogmes, des Eglises « établies, exotériques, implantées dans le *siècle* et « compromises avec lui. C'est le Dieu intérieur, celui « des gnostiques et des mystiques, mais aussi le *daí- « môn* de Socrate et le Dieu inconnu de Nietzsche ». Voilà un étrange syncrétisme, qui est l'indice d'une « tolérance » excessive. Il faudrait décanter quelque peu tout cela. *Chrétien* de Troyes (par le nom on connaît l'homme) était fort bon *chrétien*. Il n'y a qu'un Dieu. Une distinction entre exotérisme « orthodoxe » et ésotérisme « hétérodoxe » n'a pas de signification. Est « orthodoxe » toute expression conforme à la Vérité, quelque niveau de la connaissance qu'elle atteigne. L'église « extérieure » et les organisations « intérieures » ont coexisté au Moyen Age, ainsi que le démontre d'ailleurs la *Queste del Saint Graal*, dont M. Gallais semble sous-estimer l'importance : loin de n'être que le résultat « d'une récupération du mythe par l'Eglise », une « extériorisation » de la légende, cette belle version « christianisée » apparaît en effet comme l'un des documents essentiels de l'ésotérisme chrétien. Christianisme et exotérisme ne sont donc nullement synonymes : le christianisme primitif était d'essence initiatique. Lorsque M. Gallais avance que « le saint lignage des Gardiens du

Graal deviendra l'ordre des Templiers », il ne fait involontairement qu'abonder dans le même sens, puisque l'ordre du Temple constitue, précisément, l'une des formes chevaleresques de l'ésotérisme médiéval. Quant au départ du Graal pour l'« Orient », et à son retrait au Ciel, à la dissolution de l'ordre de la Table Ronde, ils ne sont en aucune manière des « mesures de prudence » prises par l'Eglise pour éliminer ou du moins masquer la nature initiatique du mythe, qu'ils ne font au contraire que mettre en relief ; ce sont les conséquences à venir d'un état de fait. La légende du Graal forme un condensé de l'histoire de l'ésotérisme chevaleresque chrétien au Moyen Age, et le « retrait » de la connaissance vers le « Centre du Monde » était devenue, à un certain moment, inéluctable. Car si le Graal avait été suffisamment « vénéré » en Occident, pourquoi n'y serait-il pas demeuré ?

Jean-Louis Grison

(à suivre)

VERBE ET VOIX DE DIEU
selon la Bible

(fin)

7.

Le nouveau monde sera, comme le nôtre, un produit des « sept jours de la création » universelle, c'est-à-dire des sept fondements premiers de tous les mondes ou cycles d'existence, dont le septième provoque le retour de toutes choses au divin « Moteur immobile ». Si chacun des grands cycles résulte, conformément à la tradition biblique, de ces « sept jours », il exprime en particulier les caractéristiques de l'un de ces « jours », qui représente son archétype propre. Selon la Kabbale, le monde actuel se trouve sous le signe du « deuxième jour » qui, nous l'avons vu, est celui du dualisme, de la séparation, alors que le monde à venir manifestera le « troisième jour », celui d'un premier retour à l'unité. « Et Dieu dit : « Que les eaux qui sont au-dessous du ciel se rassemblent en un seul lieu, et que le sec paraisse. » Et cela fut ainsi. Et Dieu appela le sec « terre », et Il appela l'amas des eaux « mers ». Et Dieu vit que cela était bon. » (*Genèse* I, 9-10) Les « eaux » ou vibrations cosmiques descendront à nouveau de leur « surface » ou « ciel », non au sens d'une séparation ou d'un éloignement de leur divine Origine, mais d'un « rassemblement », d'une union au sein de Sa Présence réelle, qui descendra elle-même pour être le « Lieu du monde ». En effet, le « Lieu », *Maqom,* où les « eaux se rassemblent », est un Nom de Dieu Le désignant comme Celui qui, d'après la tradition juive, est le « Lieu du monde et dont le monde n'est pas le lieu ». Les « eaux se rassemblent », selon le passage scripturaire précité, dans *Maqom Ehad, le « seul lieu »*, ou mot à mot : le « Lieu Un », le « Lieu de l'Un », de l'Unité, de l'Union. Ces eaux, qui jaillissent des perpétuelles noces de l'Epoux et de l'Epouse au cieux des cieux, ces existences, qui naissent de leur Union comme des vagues innombrables d'un océan sans bornes, ces vagues à

la fois lumineuses et sonores, qui éclatent dans leur propre union céleste à l'Un, descendront dans Sa Présence, pour s'unir à Lui aussi sur la terre, aux noces de l'Agneau et de son Epouse dans la nouvelle Jérusalem. Tout cet « amas des eaux » faites de vie éternelle, de lumière spirituelle et de musique céleste, toutes ces ondes sonores émanant de la Voix créatrice, révélatrice et rédemptrice de Dieu ou de Son Verbe, ce sont les « mers » de Son affirmation et de Sa connaissance, les océans de louanges, de prières, d'invocations, de sanctifications de Son Nom, ce sont toutes les vibrations cognitives et unitives : tout ce qui contribue à l'union avec l'Un.

Toutes ces émanations pures de l'Epoux et de l'Epouse, toutes ces vibrations spirituelles, subtiles et éthérées du Verbe et de la *materia prima* réalisent l'union permanente du « nouveau ciel » et de la « nouvelle terre » dans l'Un réellement présent. Ces vibrations unitives descendent, s'épanouissent et remontent sans cesse au milieu de leurs propres cristallisations — les êtres et les choses —, dont l'ensemble constitue le nouveau monde dans son aspect stable. C'est le grand « Cristal » de la nouvelle Jérusalem, dans lequel les « eaux » ou « mers » de la vie éternelle apparaissent dans leur coagulation et stabilité lumineuse. Dans cet aspect « sec », elles représentent la nouvelle « Terre » paradisiaque, selon la parole divine précitée : « Que les eaux qui sont au-dessous du ciel se rassemblent en un seul lieu, et que le sec paraisse... Et Dieu appela le sec « terre », et Il appela l'amas des eaux « mers ». Et « Dieu vit que cela était bon », — car la « terre » ne sera plus corruptible, mais descendra du ciel comme un fleuve béatifique, une émanation homogène, éthérée et « transparente » de la *materia prima*, se coagulant et se cristallisant ici-bas en « corps adamantin » : elle revêtira, en tant que « corps de résurrection » et de « gloire », les « vagues » des « amas d'eaux », les formes subtiles de toutes les âmes ou existences venant en ce monde. La *materia prima* éternellement pure, cette « mère » éternellement vierge de la création se manifestera comme réceptivité spirituelle faite substance : sa manifestation sera une Substance spiritualisée, un Corps spirituel commun à l'humanité et au monde entier, une grande Cité sainte

où seront rassemblées — comme autant de « serviteurs de Dieu » — toutes les « eaux », existences et personnifications de l'Un descendant du ciel. Ce sera la nouvelle « Eglise » universelle célébrant la « nouvelle Alliance » des hommes avec Dieu ; ce sera la « nouvelle Mariée », l'« Epouse de l'Agneau », « brillante de la Gloire de Dieu », « semblable à une pierre précieuse », « transparente comme cristal » (cf. *Apoc* XXI, 10, 11).

L'Apocalypse insiste beaucoup sur cette transparence ou luminosité du « cristal », du « verre », des « pierres précieuses » ou de l' « or pur », pour indiquer la pureté primordiale et la réceptivité spirituelle de la nouvelle substance terrestre ; celle-ci, en effet, découle sans corruption de la *materia prima* ou de sa première cristallisation cosmique, qui se réalise au ciel, « en face du Trône... comme une mer de verre semblable à un cristal » (*ibid.* IV, 6). Cette « mer » immobile est l' « Epouse » céleste qui « dort », mais dont le « cœur », la réceptivité cachée, « veille » (cf. *Cant.* V, 2), jusqu'à ce que l' « Epoux », le Verbe, l'Agneau, l'Esprit, dans ses sept pouvoirs créateurs, — qui « brûlent » comme « sept lampes ardentes » (*Apoc.* IV, 6), — sorte du Trône divin, pour déverser la lumière et la chaleur de son amour sur la « Bien-Aimée ». Alors, la « mer de cristal » se transforme en l' « amas des eaux » cosmiques, dont chaque vague est une vibration d'amour et d'union, une vibration de vie éternelle et béatifique, un être vivant engendré par le Souffle de l'Esprit et la Substance de son Epouse. Quand ces vibrations descendent ici-bas, il se forme autour d'elles — à l'image de la « mer de cristal » céleste — la cristallisation terrestre de la *materia prima manifestée* : la Cité adamantine des corps éthérés, qui « n'a besoin, ni du soleil, ni de la lune pour l'éclairer, car la Gloire de Dieu l'illumine et l'Agneau est son flambeau » (*Apoc. XXI*, 23). Et de même qu'en haut, la lumière spirituelle et la chaleur vitale du divin « Flambeau » sortent du Trône pour illuminer, liquéfier et faire vibrer la « mer de cristal » — dès lors changée en un immense amas de vagues, de courants et de fleuves, — de même ici-bas « un fleuve d'eau de la vie, clair comme du cristal, jaillit

du Trône de Dieu et de l'Agneau, au milieu de la rue de la ville » (cf. *ibid.* XXII, 1) et vibre dans tous ses habitants. Ils sont animés, illuminés et « éternisés » par cet unique « fleuve » de l'Un, qui coule sans cesse en eux-mêmes : il est en eux, comme la « sève de l'éternité » dans l' « Arbre de Vie ». Chacun des habitants de cette divine Cité, où coule le fleuve d'eau de la vie éternelle, est lui-même un « arbre de vie », ainsi que l'indique mystérieusement la suite du texte précité de l'Apocalypse : « Et de part et d'autre du fleuve, des arbres de vie qui donnent douze fois leurs fruits, les rendant une fois par mois... » (*ibid* 2).

Selon la Kabbale (*Zohar* I, 18 b, 19 a), la Genèse traitant du « troisième jour » de la création, parle, elle aussi, à mots couverts, des « arbres » que sont les hommes. A la lumière de cet enseignement kabbalistique, le dit passage scripturaire, venant à la suite de celui relatif aux « eaux qui se rassemblent en un seul lieu », rejoint l'Apocalypse de la façon suivante : « Et Dieu dit : Que la terre (quintessentielle et paradisiaque de la nouvelle Jérusalem, qui reçoit la Présence réelle au point de s'unir totalement à elle, — terre qui est en vérité la réceptivité propre de cette Présence ici-bas), produise du gazon et des herbes (deux termes désignant des émanations spirituelles, célestes ou angéliques de la Présence réelle) portant de la semence, (une semence spirituelle, dont Elle gratifie les hommes déiformes, qui sont comparés à) des arbres fruitiers donnant du fruit (spirituel) selon leur espèce (« née de Dieu ») et ayant en eux-mêmes leur semence (divine) sur la terre (dans la réceptivité spirituelle de leur corps de gloire, corps qui, ainsi, est comblé, de l'intérieur comme de l'extérieur, des émanations divines). « Et cela fut ainsi... Et Dieu vit que cela était bon. Et il y eut un soir, et il y eut un matin : ce fut le troisième jour (celui du rassemblement et de l'union de toutes choses terrestres dans l'Un réellement présent)» (*Genèse* I, 11-13). Si l'Apocalypse précise que ces « arbres de vie » rendent leurs fruits « une fois par mois » pendant les « douze mois » de l'année, cela signifie : de façon continue ; de même, leurs « feuilles », dont elle dit qu'elles « servent à la guérison des nations », sont des émanations salvifiques perma-

nentes, assurant la « guérison » spirituelle, c'est-à-dire le salut perpétuel de l'ensemble des habitants de la nouvelle Jérusalem. Ce salut excluera tout « anathème », — toute malédiction, telle qu'elle a frappé Adam, — continue de prophétiser saint Jean en concluant : « Le Trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la ville. Ses serviteurs Le serviront et ils verront Sa Face, et Son Nom sera sur leurs fronts. Il n'y aura plus de nuit, et ils n'auront besoin ni de la lumière de la lampe, ni de la lumière du soleil, parce que le Seigneur Dieu les illuminera. Et ils régneront aux siècles des siècles. » (*Apoc.* XXII, 3-5).

Avant saint Jean, cet état futur des hommes, caractérisé surtout par leur connaissance de Dieu, fut révélé aux prophètes juifs ; ainsi, Dieu dit à Jérémie au sujet de Sa nouvelle Alliance avec l'humanité : « Je mettrai Ma loi au-dedans d'eux, et Je l'écrirai sur leur cœur ; et Je serai leur Dieu, et ils seront Mon peuple. Celui-ci n'enseignera plus son prochain, ni celui-là son frère, en disant : « Connaissez Dieu ! » Car tous Me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand... » (*Jér.* XXXI, 33-34). Et à Isaïe, Il dit : « Car la terre sera remplie de la connaissance de Dieu, comme le fond des mers par les eaux qui le couvrent. » (*Is.* XI, 9). Cette eau de la divine Connaissance est aussi celle de la Vie éternelle, eau qui se répand perpétuellement à la surface de la création et descendra jusqu'en ce bas monde, pour couler à flots « au milieu de la rue de la ville » nouvelle. La connaissance de Dieu et l'éternelle Vie seront accordées à tout homme « gratuitement ». « Et l'Esprit et l'Epouse disent : Venez ! Que celui qui entend, dise aussi : Venez ! Que celui qui a soif, vienne ! Que celui qui le désire, prenne de l'eau de la vie gratuitement ! » (*Apoc.* XXII, 17)

8.

Les « eaux » ou vibrations spirituelles et vitales du nouveau monde seront celles du « fleuve » qui — selon *Genèse* II, 10, et son interprétation ésotérique — « sortait de l'Eden (divin et céleste) pour arroser le

jardin (le nouveau paradis terrestre et le corps de chacun de ses habitants, corps qui sera en effet, selon *Isaïe* LVIII, 11, comme un « jardin toujours arrosé »), et de là, il se divisait en quatre bras (en forme de croix) ». La croix de la mort sera transformée en celle des quatre bras du fleuve béatifique de la Connaissance divine et de la Vie éternelle. Ce seront les quatre bras des vibrations qui 1° descendent d'en haut — le « bras supérieur » —, 2° sont innées dans l'homme — le « bras inférieur » —, 3° émanent de l'homme — un « bras horizontal » —, et 4° sont reçues par lui de l'extérieur — l'autre « bras horizontal » —. Il y aura, à la fois, union « verticale » et intérieure de chaque homme avec la Divinité cachée et transcendante, et union « horizontale », tant intérieure qu'extérieure, entre tous les hommes mutuellement et entre eux et la Présence réelle qui les pénètre, étant leur unique « Lieu » d'existence terrestre. Ainsi, l'état d'union que représentera le « troisième jour » ou grand cycle terrestre sera total, aussi bien entre l'humanité et la Divinité qu'entre les hommes, ces nouveaux « arbres de vie » : les « feuilles » et les « fruits » de chacun d'eux seront autant d'émanations et de manifestations lumineuses et salvifiques, dont tous les « arbres », tous les hommes — l'ensemble des « nations » de la grande « Cité » unie dans l'Un — bénéficieront pleinement. Il n'y aura que des bénédictions mutuelles, des « salutations » réciproques, au sens originel et plénier du terme : de tous les côtés, l'on n'entendra et l'on ne vivra qu'un perpetuel *pax vobiscum*. (1)

La Voix de Dieu, après ses manifestations créatrices et révélatrices antérieures, et après avoir anéanti l'ancien monde et avoir ressuscité et jugé les morts et les rescapés, se révèlera dans toute sa douceur, telle que l'avait entendue jadis le prophète Elie : « Et après le feu, un murmure doux et léger. » (I *Rois* XIX, 12).

(1) Ceci rappelle certains passages du Koran, qui décrivent le paradis en révélant entre autres que l'on y entend « seulement la parole : Paix ! Paix ! » (*illâ qîlan salâman salâma*) et que « Paix ! est la parole d'un Seigneur miséricordieux » (*salâmun qawlan min rabbin rahîm*) (cf. LVI, 26, et XXXVI, 58).

La divine Voix charmera les hommes au « festin des noces de l'Agneau » ; ce sera la Voix du Fils de Dieu qui invitera les « siens » — tous les « fils de Dieu » (cf. *Luc* XX, 36) — à manger du « pain de la Vie » qu'il est lui-même (*Jean* VI, 35) et à boire de l' « eau de la Vie » qui émane de lui : celui qui en boira « n'aura jamais soif », car « l'eau que je lui donnerai, deviendra en lui une source d'eau qui jaillira jusque dans la vie éternelle » (*Jean* IV, 14). Le « troisième jour » sera, non seulement selon le christianisme, mais aussi d'après le judaïsme ésotérique, le « jour du Fils » miséridordieux. Ce mystère se trouve élucidé par la Kabbale, qui identifie les « sept jours » de la création aux sept *Sephiroth* ou Déterminations éternelles de la « construction » cosmique, elles-mêmes déterminées par l'Unité des trois Sephiroth suprêmes : *Kether*, la « Couronne » ou Réalité suprême, *Hokhmah*, Sa « Sagesse » ou Connaissance propre, et *Binah*, Son « Intelligence » ou Connaissance de toutes choses, qui n'est autre que Sa Réceptivité propre, le Miroir ou Prisme onto-cosmologique de Sa « Sagesse » ou « Lumière » pure et une. Les sept *Sephiroth* de la construction cosmique sont pareilles à sept rayons ou « jours » sortant de ce Prisme suprême. Le premier rayon émane de son « côté droit » : le premier jour » est celui de la *Sephirah Hesed*, la « Grâce » de Dieu, appelée aussi *Gedullah*, Sa « Grandeur ». Le second rayon sort de son « côté gauche » : le « second jour » est celui de la Rigueur divine, de la *Sephirah Din*, le « Jugement », qu'on appelle aussi *Geburah*, la « Force », ou *Pahad*, la « Terreur », la « Crainte ». Le troisième rayon jaillit du « milieu » de ce divin Prisme, du « Cœur » de Dieu, qui harmonise et unit Son « côté droit » ou clément avec Son « côté gauche » ou rigoureux dans la *Sephirah Tiphereth*, Sa « Beauté », appelée également *Rahamim*, Sa « Miséricorde », ou *Ben*, Son « Fils » : le « troisième jour » est donc celui de la divine Harmonie, Beauté et Union, le « jour du Fils » infiniment miséricordieux. Quant aux quatre autres « jours », ils correspondent aux *Sephiroth Netsah* (Victoire), *Hod* (Majesté), *Yesod* (Fondement) et *Malkhuth* (Royaume) ; mais nous nous bornons ici à la considération des trois premiers « jours », qui seuls nous occupent dans le présent contexte.

9.

Ainsi s'expliquent, à la lumière des premières phases de la cosmogonie, certains mystères de notre monde et du monde à venir. Or, pour en revenir au monde actuel, son commencement, sa durée — comme son étendue spatiale —, ainsi que sa phase finale, tout en étant dominés par ce qui caractérise le «second jour», sont déterminés fondamentalement, nous l'avons vu, par l'ensemble des « sept jours » des sept *Sephiroth* ou Archétypes divins de la construction, de l'existence et de la transformation cosmiques. Ces éternels Archétypes se révèlent dans l'Apocalypse, que nous continuons à citer, sous l'aspect des « sept Esprits, qui sont devant le trône de Celui qui est, qui était et qui vient » (I, 4), de ces mêmes « sept Esprits de Dieu, qui sont envoyés par toute la terre » (V, 6) pour réaliser Sa Volonté. Lorsque Sa Lumière manifeste Sa Volonté, elle apparaît sous l'aspect de « sept lampes ardentes, qui brûlent devant le Trône ; ce sont les sept Esprits de Dieu » (IV, 6) préposés aux sept « jours » ou phase de l'expansion cosmique, qui comprend à son tour sept cieux, sept paradis terrestres, sept « terres », ou états terrestres, et sept enfers. Le fondement septuple de la création se reflète en outre, au sein du monde terrestre, dans la mesure septuple du temps — les sept jours de la semaine, dont le dernier est le « Saint Sabbat », et les sept mille ans de la durée de ce monde, le septième millénaire étant celui du Messie, — ainsi que dans les six directions de l'espace partant d'un centre commun, le « Saint Palais », qui constitue avec elles une unité septuple et dans lequel repose et se révèle pleinement — comme dans le Sabbat hebdomadaire et le Sabbat messianique — la Présence réelle de Dieu. C'est la tradition juive qui affirme que notre monde dure sept mille ans, et cela parce que son temps est de « sept jours » et que pour Dieu mille ans sont — d'après l'Ecriture — « comme un jour ». Cependant, la mesure réelle de ce jour millénaire appartenant au Créateur, les « sept mille ans » représentent un chiffre symbolique.

En effet, les mesures de toutes choses se cachent en Dieu, dans Ses Qualités créatrices, qui en constituent les éternels Archétypes ; le terme hébreu *Mid-*

doth signifie à la fois « Qualités » et « Mesures », les « Qualités » infinies du Créateur, qui sont Ses « *Mesures* » incommensurables de la création. L'essence divine des « mesures mesurables » étant incommensurable, ces mesures, tout en faisant partie de la loi cosmique, demeurent relatives ; Dieu seul est leur Maître absolu : Lui seul « connaît l'heure ». Ceci dit, la mesure septuple révélée à Israël et se critallisant dans la théorie cyclique des « sept mille ans » aboutit, nous venons de le voir, au « millénaire du Messie », dont on trouve comme une trace dans l'Apocalypse (XX, 3-6). Ce septième millénaire du « calendrier juif » débouche lui-même sur la fin de ce monde, la résurrection des morts, le Jugement Dernier et la « création d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre ». La fin de notre monde étant aussi celle de notre espace-temps, le monde à venir aura une étendue-durée qui, pour nous, reste hors de proportion. Si la Tradition juive parle d'une existence totale du Cosmos de « cinquante mille ans », ce chiffre — à l'instar des « sept mille ans » de notre monde qu'il comprend — est évidemment symbolique ; il se réfère, à son tour, au mystère des sept Jours ou Mesures incommensurables de la création se cachant en Dieu même. Chacune de ces sept Mesures ou Qualités infinies du Créateur se reflète — en raison de leur Identité essentielle et de leur Unité causale qu'Il est Lui-même — dans toutes les autres, comme dans autant de miroirs ; ainsi, chacune se trouve — toujours symboliquement parlant — comme multipliée par elles, et il en résulte sept fois sept ou quarante-neuf Mesures ou Jours de Dieu, émanant de Son Essence et retournant à Elle. « *Un Jour* » étant pour Lui comme « mille ans », mille cycles d'existence, le Cosmos a une durée de « quarante-neuf mille ans » ou cycles, dépassant en réalité toute mesure temporelle et aboutissant au « cinquantième millénaire », au grand « Jubilé » transcendant la création, « Jubilé » qui est l'Essence causale et rédemptrice même du créé, le Commencement et la Fin de tout ce qui existe.

Quant à la fin de notre monde, elle ne représente, nous l'avons vu, que l'achèvement d'un cycle particulier : c'est la fin de la durée temporelle de notre

espace et la résorption de celui-ci dans son principe divin ; c'est l'un des « silences dans le Ciel » marquant le passage non-manifesté entre deux manifestations cosmiques, dont l'une est résorbée et l'autre pas encore effectuée. Autrement dit, cette fin relative coïncide avec l'une des pauses dans le rythme septuple de l'Œuvre créatrice ; et notre monde, issu de la Rigueur divine, de la « Terreur » et du « Jugement » inhérents au « second jour » prototypique, aboutit à cette fin au milieu de signes et d'événements terribles, marqués des « sept sceaux » du « Livre » de la Providence, du divin Archétype septuple de toutes choses, des « sept Jours » ou « Mesures » éternelles de la création. Car le septuple Archétype se reflète dans le prototype particulier de notre monde et apparaît par là-même sous l'aspect de Rigueur ; mais il n'est pas moins dominé par la Qualité centrale du Créateur, Son « Cœur », Sa « Miséricorde ». C'est pourquoi l'Apocalypse révèle non seulement la Rigueur justicière — le feu — du septuple Archétype, mais aussi sa Grâce infinie, sa Paix et sa Lumière ; elle débute en effet par la « grâce et la paix » données aux « *sept* Eglises » de la part de « Celui qui est, qui était et qui vient, et de la part des *sept* Esprits qui sont devant Son Trône, et de la part de Jésus-Christ (1, 4, 5). Les « sept Eglises » apparaissent à saint Jean sous la forme de « *sept* chandeliers d'or » (1, 12), au milieu desquels se trouve « quelqu'un qui ressemble à un fils d'homme » et qui tient dans sa main droite « *sept* étoiles » : les « anges des sept Eglises » (1, 13-20). C'est le « Fils de Dieu » (11, 18), qui est appelé, entre autres, « Celui qui a les *sept* Esprits de Dieu et les *sept* étoiles » (III, 1). « Puis je vis dans la main droite de Celui qui était assis sur le Trône un livre écrit en dedans et en dehors, et scellé de *sept* sceaux... un Agneau était debout : il semblait avoir était immolé ; il avait *sept* cornes (ou pouvoirs universels) et *sept* yeux (ou facultés de connaissance universelle), qui sont les *sept* Esprits de Dieu envoyés par toute la terre. Il vint, et reçut le livre de la main droite de Celui qui était assis sur le trône. » (V, 1, 7) Puis, l'Agneau ouvre, l'un après l'autre, les sept sceaux de ce livre renfermant les décrets divins relatifs aux sept phases finales de ce monde. Participent à la réalisation de ces phases les

septuples manifestations spirituelles et angéliques de l'Agneau ou du Verbe, dont la Lumière, transformée en « feu », ne fait qu'un avec sa Voix, le Son primordial et final. Celui-ci est émis par sept vibrations célestes — à la fois lumineuses et audibles — : les « *sept* anges qui se tiennent devant Dieu » et auxquels on donne des « trompettes » (VIII, 2) dont la sonnerie successive provoque sept événements constituant ensemble les « trois (grands) malheurs » de la fin. Avant la fin apparaît l' « adversaire » de l'Esprit septuple, la « bête aux *sept* têtes » (XIII, 1). « Puis, je vis dans le ciel un autre signe, grand et étonnant : *sept* anges qui tenaient en main *sept* fléaux, les derniers, car c'est par eux que doit se consumer la colère de Dieu » (XVI, 1). « Et j'entendis une *Voix forte* qui sortait du Sanctuaire (céleste) et qui disait aux sept anges : Allez et versez sur la terre les *sept* coupes de la colère de Dieu. » (XVI, 1) Finalement, le « *septième* répandit sa coupe dans l'air ; et il sortit du Sanctuaire une *Voix forte,* qui disait : « C'en est fait ! » Et il y eut des éclairs, des voix, des tonnerres, et un grand tremblement de terre, tel que jamais, depuis que l'homme est sur la terre, il n'y eut tremblement aussi grand... » (XVI, 17 - 18) Jusqu'à la fin, le son des trompettes ou des voix fortes des anges, la voix des foules immenses du ciel ressemblant au bruit de grandes eaux, au fracas de puissants tonnerres, manifestent le Son primordial devenu le Son final, la Voix du Verbe anéantissant, résorbant et jugeant ce monde, et le remplaçant par un nouveau ciel et une nouvelle terre.

10.

Parmi les prophètes décrivant ce moment final (1), Joël l'a fait de façon succincte, mais en indiquant clairement le moyen de grâce donné à tout le monde, à tous les croyants, pour sauver leur âme lors de l'ultime cataclysme. Il a révélé le mystère de la communion finale de l'homme avec le Verbe et la Voix de Dieu,

(1) Rappelons ici également les nombreuses révélations eschatologiques du Koran, qui corroborent celles de l'Ancien et du Nouveau Testament.

avec le Son universel, qui percera les cieux et ouvrira leurs portes pour faire descendre sur la terre et le feu dévastateur et la lumière rédemptrice de l'Esprit : « ... Je répandrait Mon Esprit sur toute chair. Et vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes et vos jeunes gens des visions. Même sur les serviteurs et les servantes, Je répandrai Mon Esprit. Je ferai paraître des prodiges dans les cieux et sur la terre, du sang, du feu et des colonnes de fumée. Le soleil se changera en ténèbres et la lumière en sang, avant que vienne le jour de Dieu, grand et terrible. *Alors quiconque invoquera le Nom de Dieu sera sauvé*... » (III, 1 - 4) C'est dire qu'à l'approche du dernier jour, tout croyant, qui invoquera avec sincérité le Nom du seul Seigneur et Dieu, sera sauvé ; et ce Nom, Dieu l'a révélé sous divers vocables aux fidèles des différentes religions. « ... ils ont tous un même Seigneur, qui est riche pour tous ceux qui L'invoquent. Car quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé. » (*Romains* X, 12 - 13).

Et le jour de la fin venu, Dieu Lui-même invoquera « à haute voix » Son Nom à travers tous les hommes, comme Il le fait sans cesse à la « surface des eaux », à travers tous les êtres naissant de Lui. Il prononcera ici-bas Son Verbe ; Il le fera par Sa Voix que l'on entendra d'une extrémité de la terre à l'autre. Il manifestera avec évidence Son Nom un et universel, sous-jacent à toute la multitude de Ses Noms. « En ce jour-là, Dieu sera un (Il Se révèlera à l'humanité entière dans Sa seule Présence réelle) et Son Nom sera un (pour tous les croyants du monde). » (*Zacharie* XIV, 9) Car les diverses prononciations de Son Nom unique — parmi lesquelles il y a celle qui constitue le Nom de Son Verbe-Sauveur — seront entièrement pénétrées et finalement absorbées, avec toute l'existence terrestre, par la seule Lumière sonore de Sa Voix, qui vivifie, tue et transforme, par le seul Son lumineux de Son Verbe à la fois justicier et rédempteur. « De sa bouche sortait une épée aiguë, à deux tranchants ; et sa face était comme le soleil, lorsqu'il brille dans sa force. » (*Apoc.* 1, 16) Du Verbe réellement présent et resplendissant comme une immense sphère lumineuse qui contient le monde entier, sor-

tira le Son primordial et final, à l'instar d'une épée à double tranchant, protégeant et délivrant les uns, jugeant et détruisant les autres. Lorsque le divin Verbe ouvrira sa « bouche » et que son « souffle » spirituel, sa vibration universelle, à la fois lumineuse et sonore, en sortira, elle s'éveillera au-dedans de tous les hommes, en même temps qu'elle viendra les pénétrer d'en haut et de tous les côtés ; alors toutes les bouches s'ouvriront, et la seule Voix de Dieu, la Voix de Son Verbe s'en échappera. Tous les hommes L'appelleront, L'invoqueront d'une « voix unanime », qui sera la Sienne, mais les uns le feront de bon gré, les autres contraints et forcés. Pour les uns, le Nom de Dieu sera une pure exclamation de joie, pour les autres, au contraire, une expression de leur terreur. Pour les croyants, ce sera le cri de l'union à l'Un, mais le cri du jugement dans la gorge des mécréants. « Car J'ai appelé, et vous n'avez pas répondu, J'ai parlé, et vous n'avez pas écouté ; mais vous avez fait ce qui est mal à Mes yeux, et vous avez choisi ce que Je ne veux pas... Voici que Mes serviteurs seront dans l'allégresse, et vous, vous serez dans la confusion ; voici que Mes serviteurs chanteront dans la joie de leur cœur, et vous, vous crierez dans la douleur de votre cœur, et vous hurlerez dans le déchirement de votre esprit... » (*Isaïe* LXV, 12).

Dieu appelle sans cesse l'homme, par Son Verbe, Sa Parole révélée. Il S'adresse à lui, non seulement de l'extérieur, par la voix de la religion, de la doctrine. mais aussi de l'intérieur, par la voix du cœur, de la conscience, de l'esprit, — par Sa Voix qui vibre dans Sa créature. Cependant, « la plupart des hommes n'entendent pas la voix de Dieux dans leur cœur, ne la comprennent pas, mais suivent plutôt la voix des passions, qui vivent dans leur âme... » (1) Ils ne suivent pas les commandements de Dieu, ne prient pas et ignorent toalement la nature salvifique, la grâce miraculeuse, la portée infinie de l'invocation de Son Nom. L'homme ne réalise plus ce qu'il est véritablement en tant qu'homme : une actualisation de la Réceptivité

(1) Archimandrite Sophrony : *Starets Silouane, Moine du Mont Athos* (Ed. Présence, Paris, 1973).

propre de Dieu, et un souffle spirituel, une vibration de Son Verbe qui remplit ce réceptacle. L'homme en ce monde, c'est une âme essentiellement spirituelle et divine dans un corps destiné à être le « temple de l'Esprit ». « L'âme de l'homme est une lumière de Dieu » (*Prov.* XX, 27), une parole lumineuse de Son Verbe. Les paroles humaines elles-mêmes sont, en dernière analyse, prononcées par le Verbe, sa prononciation fût-elle déformée par l'homme. Les pensées humaines à leur tour sont des paroles du Verbe, qui s'exprime en mode subtil dans l'âme de l'homme dotée de la faculté mentale. Il serait impossible à l'homme de penser, sans que son âme voie en elle-même une lumière informelle de l'Esprit, lumière qui prend forme sous l'influence du Verbe — sans qu'elle entende la voix pure et inarticulée de l'Esprit, le Son universel, auquel le Verbe prête telle articulation du langage humain. La pensée n'est silencieuse que par rapport aux sens corporels ; pour le sens interne ou mental, la pensée est parole, verbe audible aussi bien que visible, le son et la lumière subtiles ne faisant qu'un. L'âme voit ce qu'elle entend ou pense : elle voit les images qui constituent le contenu de ses pensées. Même dans ses idées abstraites, elle introduit spontanément des images, comme la nuit ou le vide dans la notion du néant. A l'instar d'un miroir, elle « réfléchit » — à sa façon particulière, conditionnée par le degré de perfection de sa réceptivité, — ce qui lui vient d'en haut, par voie interne ou externe. Dans la mesure où l'âme est fermée à sa propre lumière, à la vérité du Verbe, à la voix de sa pure conscience, qui est la voix de Dieu en elle, la pensée et la parole sont déformées : elles nient leur propre essence divine. Dans cet état de négation, l'âme ignore ou ne veut pas admettre que dans le Verbe de Dieu — et partant en Dieu — est toute sa vie, toute la « lumière des hommes », — que sa vie est une vibration lumineuse et sonore du Verbe et que le Verbe se donne à elle pour la sauver. Le Verbe, pour sauver l'homme, s'est fait chair ; d'autre part — dans toutes les religions — il s'est fait Nom divin, dont la lumière et le son remplissent tout nom, toute pensée, toute parole, si bien que chaque homme, qu'il le sache ou non, articule et invoque sans cesse le Nom de Dieu dans tout ce qu'il dit

et pense. Mais de cette invocation naturelle et généralement inconsciente doit se dégager l'appel conscient de l'homme à Dieu. Son but et sa vie doivent être « déiformes », conformes à la Vérité et la Volonté révélées de Dieu. Il doit invoquer en pleine connaissance de cause et en stricte conformité avec les règles sacrées de l'invocation. Alors seulement, celle-ci sera salvifique, — comme elle le sera, par la grâce de Dieu, pour tous les croyants, au moment de la fin : « Car alors, Je donnerai aux peuples des lèvres pures, afin qu'ils invoquent tous le Nom de Dieu et Le servent d'un commun effort. » (*Sophonie* III, 9).

Mais c'est déjà maintenant que « Dieu est près de tous ceux qui L'invoquent, de tous ceux qui L'invoquent en vérité. » (Ps. CXLV, 18)

Leo Schaya

LES LIVRES

Pierre Debray-Ritzen, *La Scolastique freudienne* (Préface d'Arthur Koestler), Fayard, Paris.

Le préfacier de cet ouvrage relève que son auteur « démolit impitoyablement des prétentions thérapeutiques sans fondement et les fantaisies nosologiques de l'école freudienne ». M. Debray-Ritzen, dont le nom fait autorité en matière de psychiatrie infantile, a voulu, nous dit-il, « aujourd'hui où la psychanalyse a envahi le monde, les mœurs, le langage, la presse, la philosophie, la critique, la polémique, entraînant derrière elle extravagances et obscurantisme, [se] délivrer enfin par ce livre qui a l'ambition de dévoiler tout ce [qu'il croit] savoir sur la nouvelle scolastique ».

Les différents chapitres de l'ouvrage sont précédés d'exergues empruntés le plus souvent à des auteurs tels que Descartes, Schopenhauer, Claude Bernard, Littré, Nietzsche, Marcel Proust, James Joyce, Jacques Monod. C'est dire que les préoccupations de l'auteur sont bien loin d'être traditionnelles, et le titre de son ouvrage le montre suffisamment. Il lui échappe même assez souvent quelques tirades contre les religions en général et le catholicisme en particulier, que d'ailleurs il connaît assez mal pour croire que le dogme de l'Immaculée Conception se rapporte à la génération virginale du Christ (p. 102). Pour lui, la psychanalyse est une « régression médiévale » qui « n'obéit pas à la méthode expérimentale », et à son point de vue c'est un grief qui entraîne *ipso facto* une condamnation sans appel.

L'ouvrage se place avant tout sur le terrain médical, mais il est assez facilement compréhensible pour la généralité des lecteurs. Ses critiques sont acerbes. Il n'a que mépris pour « l'immense cuistrerie de notre siècle » qui admet sans contrôle « l'épinalerie freudienne », son « jargon hideux » (expression empruntée à Aldous Huxley) et les « extravagantes bouffonneries » telles que « l'inconscient tarte à la crême à tout faire ». Tout cela, dit-il, est digne de Bouvard et Pécuchet. Les disciples du Maître Sigmund ne sont pas mieux traités que lui, et l'on stigmatise également « la naïveté biologique de Jung » et « les efforts d'un Bachelard pour tout mélanger ».

L'auteur est particulièrement sévère à l'égard des techniques psychanalytiques appliquées aux jeunes enfants ; il s'étend assez longuement sur le cas du petit Hans, dont

les déclarations sont à la base de l'élaboration du fameux complexe d'Œdipe. « Pour la première et historique fois, un enfant de cinq ans était soumis, avant tant d'autres, à cette fanatique insufflation mentale qui a envahi le monde et fait dire n'importe quoi — si facilement hélas ! — à l'ingénuité lucide et résignée des enfants ».

L'ouvrage souligne maintes fois combien, depuis 1960 surtout et en particulier en France, la mentalité générale a été contaminée par le freudisme. « Les mots de refoulement, de complexe, de libération, etc. sont ainsi passés dans le langage courant ». De plus, une autre école médicale est née, la psychosomatique, qui « est assurément une poussée d'expansion de la psychanalyse ». On peut même ajouter qu'une doctrine qui se voulait « néo-hippocratique », et dont le fondateur avait formellement condamné la psychanalyse, a vu le successeur du dit fondateur se rallier finalement au freudisme. D'autre part, « grâce à l'ignorance, la candeur méthodologique et force jobardise, une grande partie de la psychologie contemporaine a accepté l'héritage psychanalytique ». Aujourd'hui, selon Percéval Bayley, auteur de *Sigmund le Tourmenté,* « les adhérents du mouvement psychanalytique ont formé une corporation qui aspire à dominer l'éducation psychiatrique du pays ». Des exemples de la dictature exercée dès maintenant dans certaines sphères médicales sont donnés par M. Debray-Ritzen.

Plusieurs chapitres traitent des prolongements idéologiques, philosophiques, littéraires et artistiques du freudisme qui, grâce « aux trompettes de l'information », trouvèrent un terrain particulièrement réceptif « dans le public qui l'accepte sans esprit critique, [en sorte que la « psychologie des profondeurs »] gagne l'homme de la rue, mais aussi l'artiste, l'écrivain, le penseur ». Et en effet la psychanalyse « avait des affinités avec l'écriture automatique, les nouvelles formes de peinture, de musique, de cinéma, de danse ». Ses tentatives pour annexer l'ethnologie et l'histoire des religions sont bien connues, mais sont loin d'avoir obtenu le succès escompté. Il est inutile d'insister sur les efforts faits par la psychanalyse pour « s'infiltrer » dans certaines sphères catholiques et maçonniques.

M. Debray-Ritzen est parfois décontenancé par le succès indéniable et toujours croissant de la psychanalyse et des autres symptômes de décomposition de la société actuelle. Il écrit : « Qui eût dit que, dans les derniers temps du XXe siècle, une passion doctrinaire et menant jusqu'à l'anarchie naîtrait d'une confrérie du divan ? Qui eut dit que s'installerait finalement un obscurantisme, mobilisant les maladies de l'esprit pour faire la révolution ? Dans l'immense Babel surpeuplée où chacun vocifère selon sa scolastique, les cervelles chauffent et çà et là le délire fuse. La rigueur expérimentale pourra-t-elle se maintenir en vie ? Pourra-t-elle dépasser le chaos ? Peut-être pas. Et sans doute est-ce dans cette

affreuse perspective que Tchékhov ose écrire : « On dit que la vérité finira par triompher, mais ce n'est pas vrai ».

M. Debray-Ritzen, on l'a vu, a très bien décelé les affinités de la psychanalyse avec d'autres aberrations contemporaines. Mais son rationalisme l'empêche de soupçonner qu'une telle complicité dans la démolition de notre civilisation pourrait bien n'être pas due au hasard. D'ailleurs, qui donc, hormis Guénon, a pu démonter le mécanisme, d'une complexité allant jusqu'à une sorte de perfection, de la « formidable entreprise de détraquement et de corruption » que nous voyons progresser sous nos yeux ? Ceux qui ont lu et médité *Le Règne de la Quantité* et qui ont compris la nécessité providentielle des « deux phases de l'action antitraditionnelle » ne sauraient partager le désarroi scientifique de M. Debray-Ritzen, non plus que le désespoir philosophico-littéraire de Tchékhov. Ils savent que la monstrueuse erreur de la psychanalyse et les autres folies du même ordre viennent à leur heure, qui est « l'heure de la puissance des ténèbres » où affleurent les possibilités les plus inférieures de la manifestation, symbolisées dans l'*Apocalypse* par « la Bête qui monte de l'abîme ». Si c'est là une déchéance intellectuelle et un scandale, c'est un scandale nécessaire, qui a sa place dans l'Ordre total. Mais de telles considérations dépassent trop évidemment les perspectives du rationalisme.

Denys ROMAN.

TABLE DES MATIÈRES
de l'Année 1975

TABLE DES MATIÈRES

(Suite)

ERRATA ET CORRIGENDA

Nº 447 (Janvier-Février-Mars 1975).

page 5, ligne 30, lire *soulignées* au lieu de *souligné*

page 48, ligne 41, lire « telles » au lieu de « terrles »

Nº 448 (Avril-Mai-Juin 1975).

page 87, ligne 8, lire « Aimée » au lieu de « Aimé »

page 88, dernière ligne de la note : supprimer *Mâyâ*

page 90, ligne 12, lire « que » au lieu de « qui »

Nº 449 (Juillet-Août-Septembre 1975).

page 103, ligne 8, lire « les trois lettres faibles » plutôt que « les trois mêmes lettres »

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) 4ème trimestre 1975